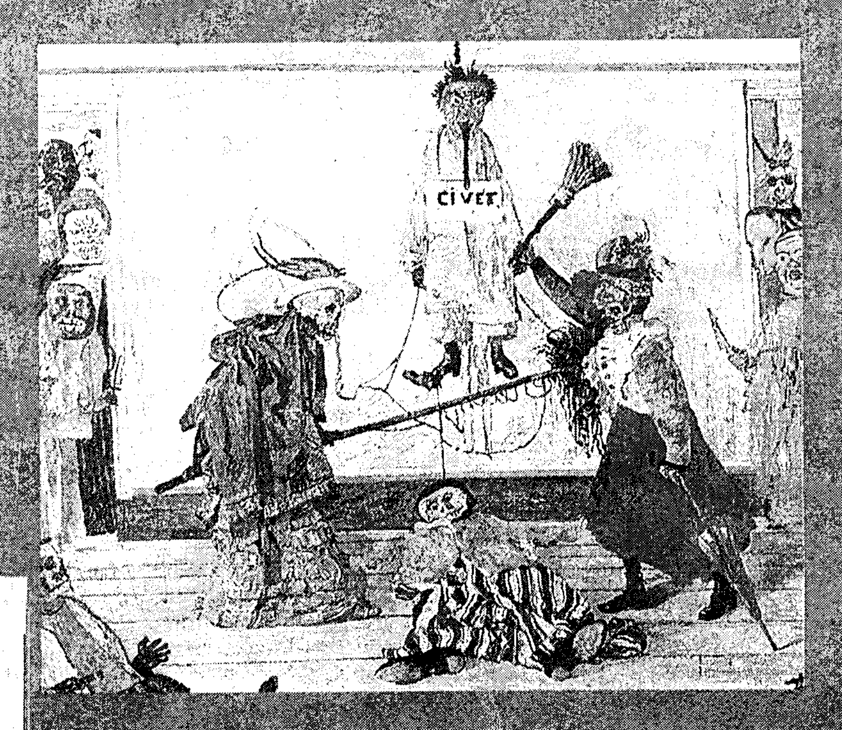
LIBERALES PROTESTANTES Y MASONES

Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX



Fernando Armas Asin





Centro de Estudios Regionales Andinos
"Bartolomé de Las Casas"

ARCHIVOS DE HISTORIA ANDINA / 29

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 1998

Fernando Armas Asin

LIBERALES, PROTESTANTES Y MASONES
Modernidad y Tolerancia religiosa. Perú siglo XIX


Centro de Estudios Regionales Andinos
"Bartolomé de Las Casas"
ARCHIVOS DE HISTORIA ANDINA / 29


Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 1998

Primera edición: enero de 1998

Carátula: Máscaras disputándose un ahorcado de James Ensor, 1891

Liberales, protestantes y masones

Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel, Lima, Perú.
Apartado 1761, Lima 100
Telfs.: 460-0872 y 460-2870 Anexos 220 y 236
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe
I.S.B.N.: 9972-42-094-9

CBC-Pampa de la Alianza 465
Telfs.: 236494 - 232544
Apartado 477, Cusco, Perú
Correo electrónico: postmaster@cbccus.org.pe
I.S.B.N.: 9972-691-00-4
I.S.S.N.: 1022-0879

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Indice

Abreviaturas utilizadas

AAL.	Archivo Arzobispal de Lima
ACR.	Archivo del Congreso de la República
AGN.	Archivo General de la Nación
AIRA.	Archivo del Instituto Riva-Agüero
AVU.	Archivo Vargas Ugarte
BN.	Biblioteca Nacional-Sala de Investigaciones
CEHM.	Centro de Estudios Histórico Militar-Archivo Castilla
CDIP.	Colección Documental de la Independencia del Perú
ABS.	American Bible Society (Sociedad Bíblica Americana)
BFBS.	British & Foreign Bible Society (Sociedad Bíblica Británica y Extranjera)
EUSA.	Evangelical Union of South America (Unión Evangélica de Sudamérica)
RBMU.	Regions Beyond Missionary Union (Unión Misionera para Regiones Lejanas)

Agradecimientos

El origen de este libro se remonta a los años de mis estudios de historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú y a la época en que integré el CEHILA. Una reunión continental de sus investigadores, en Quito, pudo proporcionarme el tema y definir buena parte de las certezas que guiaron la investigación. El resultado fue la tesis que sustenté a fines de 1993, para obtener el título de licenciado. Muchas personas entonces intervinieron para su feliz culminación. Nunca terminaré de agradecer a Margarita Guerra y a Tomás Gutiérrez por el apoyo incalculable que me proporcionaron, con materiales e ideas, en esos años. Como a mis atentos amigos -y agudos críticos- Jeffrey Klaiber, Imelda Vega Centeno, José Dammert Bellido, Manuel Marzal y Jesús Cosamalón. Sus sugerencias y preguntas, muchas veces no absueltas, me posibilitaron enmendar rumbos y aclarar ideas. Múltiples conversaciones sostenidas también con Alfonso Martínez, Guillermo Rochabrún, Catalina Romero, John Sinclair y Rubén Ruiz Guerra fueron imprescindibles para despejar incertidumbres en momentos definidos de la investigación.

Diversos eventos luego, entre 1993 y 1995, nutrieron algunos de los capítulos y corroboraron o rectificaron muchas intuiciones. A costa de omisiones puedo recordar los intercambios de ideas sostenidos en el I Simposio Andino del CEHILA (Lima, 1993); II Consulta Continental sobre Protestantismo y Política en América Latina (Cartagena de Indias, 1994) y el Coloquio Internacional sobre Pluralismo Religioso en América Latina (Santiago de Chile, 1995). Así como también las discusiones con el equipo de la Comunidad Bíblico Teológica (CBT) en Lima o con los del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra.

La idea de corregir el texto primario para su publicación, se la debo a la persuasión incisiva de Joaquín Díez Esteban y al aliento siempre manifiesto de Hans-Jurgen Prien, de la Universidad de Colonia y François Xavier Guerra, de París 1, eximios amigos y maestros. Todo lo anterior, por supuesto hubiera sido inviable, sin la colaboración financiera de Aktion Adveniat y de Dieter Spelthahn, valioso amigo en Essen.

Se publica este libro bajo los sellos editoriales del Fondo Editorial de la Universidad Católica y del Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". En los mismos lugares donde nació el texto, y con la seriedad que siempre los caracteriza.

Biarritz, primavera de 1996

Introducción

Uno de los temas que, desde los inicios del Perú independiente y a todo lo largo del siglo XIX, causó muchas controversias, polémicas y se presentó siempre como recurrente fue sin duda el de la tolerancia de cultos[1]. Nacida con la irrupción del liberalismo y su ideal de libertad de conciencias, la tolerancia se convertirá en un vehículo de discordia entre múltiples agentes sociales, tanto por la ardorosa defensa que de ella se hizo, como por las críticas que mereció.

Aunque en los siglos inmediatos coloniales existió cierta laxitud para la convivencia con otras religiones fuera de la católica, la constante había sido mantenerla asociada al Estado como elemento de identidad social y depósito del espíritu de un pueblo. Tal actitud, producto de la cara idea de una religión de Estado y de su rol uniformizador, supuso que en América Colonial se asumiera una intolerancia religiosa basada estrictamente en la dimensión legal, distinta de la real, donde las minorías disidentes daban prueba de lo contrario. La legislación indiana, abundante y prolífica en restricciones y condenas a lo no católico, no solamente impidió su asentamiento en estos territorios a las creencias protestantes (luterana, calvinista, anglicana), identificadas con lo extranjero y lo no español, sino que además fue muy cuidadosa en evitar que tanto los indígenas como los mismos españoles o mestizos se inclinasen por prácticas heterodoxas o de franca reincidencia en viejas religiones. Lo colonial y lo español en el Perú elaboraron un edificio (fruto del desarrollo paralelo del Estado europeo moderno y de la propia tradición occidental cristiana), basado en la restricción legal religiosa y en una idea de defensa de lo propio frente a las amenazas externas o internas. Sin embargo no impidió que tales disidencias,

1 Es bueno distinguir entre Tolerancia de Cultos y Libertad de Cultos. En nuestro país la polémica giró mayoritariamente con respecto a lo primero, que abogaba legalmente por el respeto a otras religiones sin cuestionar el carácter oficial del catolicismo ni la protección que el Estado le brindaba. La libertad de cultos, por el contrario, implicaba ir al Estado laico, sin religión y con una auténtica libertad de credos.

heterodoxias o viejas prácticas existieran, habiendo cierto margen para la tolerancia implícita y el manejo flexible de sus realidades. Esta doble expresión del rol social de lo religioso caracteriza lo colonial en América Latina, aun a pesar de que lo legal y el discurso social se presentaran en franco desafío a todo atisbo de tolerancia.

Lo anterior no puede ser sino expresión de las características bajo las cuales nuestra sociedad llegó al siglo XIX. Pero ya entonces esas ideas habían empezado a ser cuestionadas por la irrupción de elementos modernos que, basándose en la libertad de conciencias y en el individualismo de las creencias, en boga en Occidente desde el siglo XVIII, hicieron del tema su bandera de lucha política y social, a la par del proceso emancipador. Entonces, frente a la doble dimensión que presentaba el hecho y sobre todo frente al parecer que era una clara barrera al libre ejercicio de la libertad y del libre albedrío, rechazaron la restricción legal, poniendo en serio entredicho el rol católico en la sociedad. En el Perú le correspondió al liberalismo de primera hora tal actitud, y aunque la idea no fue siempre uniforme a su interior, la misma posición de los elementos más radicales que la deseen va a ocasionar que sea fuertemente combatida por los sectores que se sientan víctimas de sus consecuencias: los sectores clericales. Serán ellos, al lado de los liberales moderados, los que se opongan desde un primer momento, buscando mantener en el punto la continuidad colonial. Actitudes que se sostuvieron a lo largo del siglo, tanto frente al liberalismo radical tolerante muy consciente de su necesidad, como frente a otros múltiples grupos 'modernos' posteriores (protestantes, masones, anarquistas, etc) que de una u otra forma sintieron el mismo interés, conforme fueron haciendo su irrupción. Al final no será sino hasta 1915, con la reforma del art. 4 de la Constitución de 1860, que la tolerancia legal será un hecho.

Así pues, con el siglo XIX y con el inicio de la república, la tolerancia de cultos apareció como una idea sistematizada, convirtiéndose en un tema entre los más polémicos, enfrentando a unos sectores contra otros, mostrando momentos y hechos de gran ebullición y radicalización, que en la mente de los liberales eran expresiones de una lucha simbólica entre un supuesto viejo orden y los nuevos ideales.

Precisamente, el interés del trabajo es estudiar la polémica por la tolerancia religiosa a lo largo del siglo XIX y hasta la reforma legal de 1915 (reforma del art. 4 de la Constitución de 1860, que prohibía el ejercicio de otros cultos públicos), tratando de entenderla como un proceso, es decir, como un tema que se desarrolla a lo largo del siglo y que va a convertirse en tan recurrente, que de una u otra forma estará presente en la mayor parte de los grandes debates de la época. Estando estrechamente ligada tanto al elemento liberal que la hizo su bandera de lucha, como a las

medidas secularizadoras que transcurrieron en esos años y al hecho de que luego del liberalismo, o a su lado, protestantes, masones, anticlericales, anarquistas, etc, también levantaron su bandera, afirmando la necesidad de un nuevo Perú. En suma, porque la idea de su concreción y las polémicas que ocasionó nacen y se entienden en el siglo XIX y hasta 1915, cuando perdieron vigencia.

Para lograr el objetivo se ha dividido el trabajo en diez capítulos. El primero es un breve enfoque que nos permite entender de qué tolerancia vamos a hablar para el caso peruano. Los capítulos segundo, tercero y séptimo a su vez, nos embarcan cronológicamente en el derrotero que siguió la polémica a lo largo del siglo XIX y hasta 1915: el argumento de sus portavoces a favor y las reacciones en contra a la misma. Se trata de un enfoque desde la lucha legal y teniendo como actores a liberales y conservadores en términos generales. El capítulo cuarto se detiene en un análisis acerca de los movimientos políticos de 1856 y 1867 y trata de desentrañar su estrecha relación con las polémicas religiosas y la tolerancia presentes en aquellos años. Es una incursión peligrosa, pero que debe ayudarnos a comprender mejor a los grupos implicados en el proceso.

El capítulo quinto trata sobre los grupos emergentes de fines de siglo y sus pensamientos sobre el tema en cuestión, mientras el capítulo sexto indaga sobre el difícil mundo de los debates cotidianos, que a su modo cuestionaron e inutilizaron la modesta vigencia de la intolerancia legal. Finalmente los capítulos octavo, noveno y décimo son notas complementarias al discurso católico, al rol del liberalismo a lo largo del siglo y a una caracterización de los extranjeros y los tumultos sociales ocurridos en la época. Son apuntes interpretativos para profundizar algunas líneas del estudio a futuro y así deben tomarse.

SOBRE LA ACTUALIDAD DEL TEMA Y LAS FUENTES

Hay que admitir que la tolerancia de cultos resulta de por sí raramente tratada. Las incursiones de Vargas Ugarte y J. Klaiber, en torno a la Iglesia peruana del siglo XIX, han tocado parcialmente el problema, sin profudizar en él[2]. Otros estudios monográficos, que tocan temas de Iglesia e independencia, relaciones de Iglesia y Estado etc, también lo han hecho a su modo. Quizás merezca citarse entre ellos el trabajo del Dr Herbert

[2] Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos, s.i., 1962; Klaiber, *La Iglesia en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica 1988, además de múltiples trabajos menores.

Money, *La libertad religiosa en el Perú*[3] desde la visión del protestantismo en el Perú o la tesis doctoral de Francis Stanger[4].

Estos análisis de la tolerancia de cultos han llevado en múltiples ocasiones a estudios artificiosos, basados solamente en el seguimiento tangencial de los proyectos constitucionales presentados a lo largo del siglo para promoverla, o a interpretaciones apologéticas sobre el carácter desestabilizador de la medida para la Iglesia. De uno u otro lado han sido estudios excesivamente parciales o carentes de valor alguno, pues en el fondo no ha habido una pregunta seria sobre cómo abordar el tema y bajo qué condiciones hacerlo. En el fondo la respuesta es una: no ha habido un estudio monográfico al respecto[5].

Actualmente se tiende a comprender los temas de Iglesia, Estado y Sociedad, en función de los mecanismos de relaciones de poder que se generan y la capacidad de la institución eclesial de poder regir dichas relaciones, aun a costa de los desequilibrios y redefiniciones que provoquen. Aunque la perspectiva es correcta, sin embargo no permite apreciar las múltiples facetas de un tema como el de la tolerancia de cultos. Esto es, aunque la tolerancia es un vehículo de relación entre la Iglesia y el Estado, no es suficiente su análisis para entenderla, pues no se comprendería su influencia sobre la sociedad y sobre esas mismas instituciones, dado que escapa a un enfoque unilateral.

Una incursión novedosa ha sido la de Pilar García Jordán. Primeramente en un artículo donde llegó a sugerir la importancia de la tolerancia de cultos en relación con la inmigración y la idea de progreso a mediados del siglo XIX[6], como después, y de manera más sistemática, en un libro sobre las relaciones del Estado, la Iglesia y sociedad peruana[7]. El texto, donde trabaja de manera más global las relaciones de Iglesia y Estado tomando como hilo conductor la polémica secularizadora, ha devenido en un estudio pionero

3 Lima, Ed. Antártida 1965.

4 Francis Stanger, *La Iglesia y el Estado en el Perú independiente*. Th. Dr. UNMSM (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Lima, 1925.

5 Esa quizás sea la mejor expresión para entender que nuestros mayores historiadores del siglo XIX, tomaran el punto muy a la ligera, y en función de sus intereses por la Historia Total. *Cf.* al respecto J. Basadre, *Historia de la República del Perú*. Lima, Ed. Historia 1964; R. Vargas Ugarte, *Historia General del Perú*. Lima, Ed. Milla Batres 1984; J. Klaiber, o.c.

6 Pilar García Jordán, "Progreso, inmigración y libertad de cultos en el Perú a mediados del siglo XIX". En: *Siglo XIX*, 3 (1987), 37-61.

7 P. García Jordán, *Iglesia y Poder en el Perú contemporáneo 1820-1919*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1991. Trabaja con una cantidad apreciable de fuentes que, hay que reconocer, fueron vitales es mis propias indagaciones.

sobre muchos puntos, como el de la tolerancia. Sin embargo, y dado los mismos marcos que se impone la autora, el trabajo se detiene a nivel de los mecanismos de relaciones de poder sin investigar en otros espacios novedosos.

Este panorama, escaso cuantitativamente, indica la poca atención que ha merecido el tema de la tolerancia de cultos, lo cual no puede menos que ser a su vez una consecuencia de la orfandad en que se ha encontrado nuestra historiografía sobre el siglo XIX y sobre líneas de estudio como la propuesta. Por otro lado, aunque pocos, los escasos trabajos existentes nos invitan a una reflexión sobre las posibilidades de profundizar en sus iniciales incursiones y proponer nuevos enfoques de análisis. Aunque no existe un estudio integral sobre la tolerancia, uno de los mayores méritos de los autores anteriores es haber podido sugerir esa necesidad.

Sólo diré finalmente, que para la elaboración de este texto se ha consultado tanto material secundario como primario (bajo los rubros de manuscritos, periódicos, revistas, impresos de la época y actas) como aparece en la bibliografía final. Se trabajó en el Archivo General de la Nación, la Biblioteca Nacional, el Archivo y Biblioteca Arzobispal de Lima, el Archivo Vargas Ugarte, el Archivo y Biblioteca del Instituto Riva-Agüero, el Archivo Metodista del Callao y en las bibliotecas de la Universidad Católica, Instituto Bartolomé de Las Casas, Compañía de Jesús, Comunidad Bíblica Teológica de Lima, Universidad Adventista de Ñaña, Iglesia Evangélica Peruana, ISET (Instituto Superior de Estudios Teológicos), etc. La investigación se realizó entre julio de 1992 y junio de 1993 y la última corrección entre enero y mayo de 1996.

CAPÍTULO 1

Tolerancia de cultos a inicios del siglo XIX latinoamericano

Se ha afirmado que la transición a una sociedad más secularizada en la Europa del siglo XIX es quizás uno de los cambios ideológicos más profundos de la época contemporánea, en donde la religión, de ser un elemento cohesionador y directivo, pasó a conformar un espacio amplio pero cada vez más limitado y cambiante en el ámbito del pensamiento humano[1]. El examen superficial que de ello se haga lleva irremediablemente a la búsqueda de sus orígenes en la lucha por la reforma religiosa, la tolerancia, la reforma social, la libertad política y el nacimiento de los movimientos liberales y radicales modernos, en los que se van gestando conceptos e ideologías cruciales que posibilitarán tal proceso.

Precisamente, dentro de este cúmulo de causas del fenómeno, se tiende a comprender que la tolerancia fue tal vez la que más influencia generó sobre el proceso, debido, entre otras cosas, a que su formación fue de la mano de la irrupción secularizadora y del desarrollo de otro concepto esencial, el de la libertad. En tal sentido, existe el consenso que la conformación de esta tolerancia es el resultado de la aceptación pragmática de la diversidad religiosa, luego de esfuerzos infructuosos por eliminarla y que tiene en Inglaterra su mejor exponente, donde ante el fracaso de la tentativa de imponer la uniformidad religiosa, la tolerancia se convirtió en una necesidad. Como bien señala Henriquez[2], aunque existían voces a favor de la tolerancia religiosa mucho antes de la Reforma y después de la Reforma, fue la existencia de grupos que rompían la deseada uniformidad bajo una Iglesia establecida, la que subrayó finalmente las ventajas políticas de ésta. El desarrollo de la tolerancia religiosa fue en tal sentido "una tardía e involuntaria consecuencia de la Reforma". Ello a su vez sería retomado y desarrollado en un sentido político por los disidentes político-religiosos protestantes

1 Por ejemplo entre los historiadores ingleses, ésa es la opinión de E. Hobsbawm. *Cf. Las Revoluciones burguesas.* Madrid, Guadarrama 1975, p. 217.

2 Ursula Henriquez, *Religious Toleration in England, 1787-1833*. London, 1961.

posteriores[3], por el empirismo inglés y el liberalismo ilustrado del siglo XVIII. Más tarde llegó la diversidad de corrientes liberales y radicales modernas del XIX, que en un sentido programático buscaría desarrollar tales conceptos como base de una plataforma de cambio social.

Por supuesto que los conceptos de libertad y tolerancia políticas se desarrollaron rápidamente en el transcurso del siglo XVIII, como en el movimiento inglés, en países de diversidad religiosa antes que en los católicos con pequeñas minorías de disidentes, en donde fue fruto más bien del desarrollo de las ideas racionalistas primero y de las ideas ilustradas después. Allí, la confianza en la capacidad de la razón de poder guiar el desarrollo de la humanidad y la cada vez más creciente importancia de la libertad humana devendrían inexorablemente en la crítica de la religión y de las creencias consideradas antirracionales, por cuanto tenían elementos coercitivos de la libertad y la racionalidad. La crítica a las creencias y la religión supuso un primer paso para la formulación de la idea de su privatización, fenómeno que coincide con la tendencia subyacente en el pensamiento empirista inglés, en plena evolución liberal hacia la tolerancia por diversidad[4]. Sin embargo, en los países católicos no será sino hasta los estallidos revolucionarios de fines del XVIII cuando el concepto de tolerancia religiosa empezará a ser visualizado al interior del pensamiento liberal ilustrado. En tal sentido, será el pragmatismo de Robespierre quien le dará al liberalismo ilustrado la conclusión necesaria de su ideal libertario. Recién entonces podemos tener una dimensión exacta del concepto liberal político de la libertad y la tolerancia religiosas, basadas en el desarrollo anterior de la razón, su capacidad para poder detener y aislar las creencias y las prácticas que pudieran amenazar

3 Es la perspectiva de Walzer, quien sostiene que la actividad impersonal, disciplinada y metódica de los partidos revolucionarios se remonta a Calvino y no a Maquiavelo. Dirá que: "los calvinistas fueron los primeros en trasladar el énfasis del pensamiento político del príncipe al santo (o la banda de santos...). Lo que dijeron los calvinistas acerca del santo, lo dirían más tarde otros sobre el ciudadano: el mismo sentido de virtudes cívicas, de disciplina y de deber... El diligente activismo de los santos –ginebrinos, hugonotes, alemanes, escoceses y puritanos– determinó la transformación de política en trabajo" y quizá lo más importante de todo, "tanto en política como en religión, los santos eran hombres de oposición y su tarea primordial era la destrucción del orden tradicional". De donde se colige que, aunque intolerantes religiosos al interior del grupo, a la larga, por virtud del propio desarrollo de sus opciones en el medio, terminaron siendo vehículos de tolerancia en tanto disidentes y admitidos sociales, influenciando a su vez, éticamente, sobre la política. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*. London, 1966, pp. 2 y ss.

4 *Cf.* Walzer, o.c. A todo lo cual vino agregársele a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, la teología voluntarista del conversionismo y la ética del perfeccionamiento personal, que aceleran el fenómeno. A la par y a imitación de Inglaterra, Norteamérica sancionará en términos globales tal tolerancia religiosa.

el ejercicio libre de las libertades humanas públicas, admitiendo no solamente su carácter privativo sino además su *diversidad.*

Dicho de otro modo, a fines del siglo XVIII el liberalismo ilustrado supo concebir a las religiones como privativas del individuo, pero con derecho a desarrollarse libremente y sin coerción. Aunque era el resultado de un largo proceso, no significó, sin embargo, que el conjunto del movimiento ilustrado lo asumiera en su integridad, pues hubo una extrema izquierda que todavía recogía del racionalismo el desprecio a las creencias, tildadas de antinaturales. Esta sería la base del anticlericalismo de aquellos años, habiendo además otro liberalismo moderado que prefería no indagar en la materia y que asumía la aceptación regalista de la religión, como vehículo de dominio social bajo el amparo del Estado[5]. Sería esta última tendencia la mayoritaria entre muchos políticos, que marcaban así su distancia tanto del radicalismo tolerante como del racionalismo anticlerical. Como antaño, seguirían pensando en una religión e Iglesia oficiales.

Estas ideas ilustradas, de las que se impregnaron los latinoamericanos en el transcurso del siglo XVIII e inicios del XIX, se desarrollaron en nuestro medio, aunque los intelectuales americanos que las prefirieron abrazaron desde el inicio un claro liberalismo ilustrado de corte moderado, que aceptó la soberanía de la razón y las libertades individuales de libre realización, pero que no cuestionó la tradición regalista de concebir a la religión católica –y a la Iglesia– como instrumentos al servicio de los hombres, representados en la figura del Estado. Había, por supuesto, minorías radicales que discutieron el regalismo heredado del antiguo régimen pero, en general, los intelectuales latinoamericanos de fines del XVIII y los que llevaron a sus respectivos países a la emancipación política de la metrópoli, supieron mostrarse renuentes a aceptar el liberalismo decantado de los últimos años revolucionarios. Fue en ese sentido un liberalismo moderado, mucho menos avanzado que el de América del Norte y más en la tónica de los liberalismos moderados europeos. La posterior elaboración de un Cousin, o de un Lamennais no harían más que reforzar esa tendencia.

Mucho se ha discutido sobre las causas que hicieron posible la aparición de un liberalismo ilustrado de primera hora, con tales características, en América Latina[6]. Lo importante a subrayar, en todo caso, es su carácter de

5 *Cf.* Elie Havely, *The Growth of Philosophical Radicalism.* London, Faber and Gwyer Ltd. 1952 e Irene Collins, *Liberalism in Nineteenth Century Europe.* London, Routledge and K. Paul 1957.

6 Se ha aducido, por ejemplo, la característica propia de la formación colonial de América Latina, su educación basada en el predominio religioso de corte aristotélico-tomista y fuerte carácter uniformizador religioso, que deviene de su falta de experiencia de disidencia religiosa. A ello se agregaría, por añadidura, el fuerte componente religioso de la sociedad

franca continuidad con el orden colonial; traducido en el Patronato, el carácter uniformizador de la religión y el mantenimiento del pleno dominio sobre ella[7]. Sacerdotes y laicos liberales buscaron que el catolicismo continúe siendo la religión de Estado, lo que permitió un culto y creencia oficial excluyentes[8]. Por lo que no se definió una tolerancia de cultos en términos legales, ni se prescindió de los privilegios estatales patronales ejercidos por el Rey de España o el de Portugal en sus iglesias indianas.

En tal óptica, prosiguieron una tradición que se comprobaría además cuando desarrollen los primeros intentos de constituciones nacionales, más sobre el referente de la Constitución española de Cádiz (1812) que sobre las constituciones francesa o norteamericana, radicales en cuanto a la postura de una separación real de Iglesia y Estado[9]. Nuestras constituciones y nues-

que llegó a la independencia. Todo lo cual se notaría no solamente en las características del liberalismo de primera hora, sino además en el propio anticlericalismo minoritario, curiosamente más práctico (eliminar el poder político de la Iglesia) que antirreligioso. Sobre el catolicismo colonial, sólido y protegido, *Cf.* Paul Johnson, *A History of Christianity*. London, 1976, p. 407, en una crítica ácida al respecto dice: "este inmenso continente, donde se eliminó rápidamente el paganismo, donde se establecieron enseguida ciudades, universidades y subculturas, donde el cristianismo era unitario y monopolista, protegido firmemente por el Estado en cualquier asomo de herejía, cisma o rivalidad y donde había un clero numerosísimo, rico y privilegiado, no hizo prácticamente ninguna contribución valedera al mensaje e intuición cristianos en más de cuatro siglos. América Latina sólo produjo un largo silencio conformista". Sobre el anticlericalismo primigenio y el liberalismo de primera hora *Cf.* Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America, A History of Politica-Ecclesiastical Relations*. Chapell Hill, North Carolina, Univ. of N.C. 1966, p. 417.

7 El Patronato es una institución concedida al Rey (de forma directa o indirecta en España, Francia, Portugal, Inglaterra, entre otros países) que le permite el control sobre su respectiva Iglesia local. En España e Indias era a través de la potestad de formular candidatos a sedes episcopales y canónicas, controlar el nombramiento de curatos, tener potestad de *Exequatur* y *Placet* sobre comunicaciones eclesiales, bulas, etc.; además de poder intervenir en la reforma eclesial, la delimitación de las diócesis y gran parte de lo referido a la organización interna de la Iglesia. Fue un privilegio otorgado por bula a la Corona, tanto para la Iglesia en España como para la Iglesia en Indias.
Con la emancipación, los gobiernos americanos reclamaron para sí este privilegio real, con la intención de proseguir el sueño de una Iglesia nacional, cohesionadora e integradora, que había sido característica de la formación de los estados-naciones europeos.

8 Tulio Halperin, *Reforma y disolución de los Imperios ibéricos, 1750-1850*, T.III (Col. dirigida por Nicolás Sánchez Albornoz). Madrid, Alianza editorial 1985, pp. 210 y ss.

9 Este liberalismo temprano, *Frühliberalismus*, es la ideología de los movimientos de emancipación que luchan contra vínculos socio-políticos del pasado. Heredero de la Ilustración, está convencido de la soberanía de la razón, en cuanto a los modelos de la realidad social y económica y tiene en su base una creencia más o menos lega del progreso. Espera que la lucha de intereses redunde en beneficio de todos, lo cual significa libre comercio en el campo económico y está segura que con la demanda de igualdad de derechos, cuya tendencia es suprimir los elementos aristocráticos restantes, se alcance el límite de la democracia moderna.

tros liberalismos supieron entonces mostrarse conciliadores con un liberalismo político exigente y un catolicismo asociado al Estado que les permitió, por supuesto, intentar reorganizar en un sentido liberal a la Iglesia, como a sus homónimos españoles, al efectuar reformas de las órdenes regulares, nombrar obispos y canónigos de su agrado.

Capítulo 2

Entre la continuidad y las tendencias radicales: la tolerancia de cultos en los inicios republicanos (1820-1840)

I

Estas ideas se verán temprano, en la naciente República, cuando se discuta en torno a la religión de Estado y si ella es excluyente de otras. Ya al respecto se vislumbraba la tendencia futura, cuando a poco de ingresar a Lima, San Martín en el Estatuto Provisional del 8 de octubre de 1821, exprese :

"Sección Primera

art. 1. La religión católica, apostólica, romana, es la religión del Estado. El Gobierno reconoce como uno de sus primeros deberes el mantenerla y conservarla por todos los medios que están al alcance de la prudencia humana. Cualquiera que ataque en público o privadamente sus dogmas y principios será castigado con severidad a proporción del escándalo que hubiere dado.

art. 2. Los demás que profesen la religión cristiana y disientan en algunos principios de la religión del Estado, podrán obtener permiso del Gobierno con consulta de su Consejo de Estado para usar del derecho que les compete, siempre que su conducta no sea trascendental para el orden público.

art. 3. Nadie podrá ser funcionario público, si no profesa la religión del Estado"[1].

Se planteó no sólo a la religión católica como la religión del Estado y bajo protección, cuestión que estaba en el consenso del conjunto de los elemen-

[1] Pareja Paz Soldán, *Las Constituciones del Perú*, Madrid, Cultura Hispánica 1954, p. 415.

tos liberales ilustrados, sino que además tácitamente se prohibió el ejercicio de otra, al hacerse mención a la acción del Estado frente a ataques públicos o privados contra el catolicismo. Sólo las otras "religiones cristianas" podían tener libres disidencias con permiso oficial, pero a nivel de personas determinadas y sin fines proselitistas. Una medida claramente para extranjeros protestantes. Con nombres propios: anglosajones (ni franceses ni italianos, escasos por estas costas, eran cristianos no católicos). Reforzaban esta prohibición tácita, las prerrogativas de una religión de estado: acceso restringido a la burocracia estatal. En el fondo se asumía que todos los peruanos eran católicos y que si se iba a dar garantías a los residentes extranjeros, debía ser excepcional.

En esa línea va otra medida del gobierno protectoral de San Martín: la creación de la Junta Conservadora de la Libertad de Imprenta, nombrada por las municipalidades y que confería al ministerio fiscal la atribución de entablar acusación, contra los que atacasen por escrito la religión del Estado o la moral pública[2]. Esta restricción a la libertad de imprenta incluía, por supuesto, propaganda no católica. De tal forma que San Martín tuvo mucho cuidado de asumir la potestad estatal de defensa de la religión oficial restringiendo el ejercicio de las alternativas.

Sin embargo una cuestión merece tenerse en cuenta y es que pese a todo, el no *explicitar* la prohibición de otros cultos deja entrever claramente que el tema de la tolerancia no se consideraba importante entonces, (partiendo del supuesto de una continuidad con la restricción religiosa colonial) y que en todo caso todavía no había alcanzado las primeras atenciones y fricciones, que harían necesario el explicitarlo claramente después.

Por otro lado, el denuedo, desde fecha tan temprana, de demostrar garantías a los extranjeros corrobora la importancia que comerciantes y elementos ingleses van teniendo en nuestras costas, ya desde 1820 por ejemplo, cuando establecen una colonia en el Callao. La buena amistad con ellos, que tanto desean nuestros gobernantes, exige respeto por sus creencias. Y aunque ciertamente las leyes peruanas permiten su libre residencia debe permitirles también la práctica de sus cultos. De allí que el Estatuto intente una solución en el permiso del Gobierno para ejecutar esas prácticas, aunque no se especifica si de forma privada o pública. Lo general de la medida indica que existía una idea muy vaga tanto de la restricción como de la protección misma

2 Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, T. I. Lima, Ed. Historia 1964, p. 24. Cuando se instaló el primer Congreso peruano y hasta no dictar la ley de Imprenta correspondiente se mantuvo esta medida, pero dándole a la acción popular la potestad de denunciar.

al extranjero[3]. Lo que sí queda claro, en cualquier caso, es que se trata de asegurarles su residencia y culto pero sin que se contrapongan a las leyes nacionales (por ejemplo normas sobre imprenta, etc.). Dicho de otro modo, se buscaba que no tuvieran dificultades religiosas, pero desde ya se les negaba toda posibilidad proselitista.

Planteada de esta manera la restricción religiosa y la protección al extranjero, cuando se marcha San Martín del país, en setiembre de 1822 y se hace cargo del gobierno el recién instalado Congreso, éste se enfrentará a los problemas de las imprecisiones dejadas. A lo que se sumará la acción de los liberales ilustrados partidarios de la tolerancia religiosa.

En verdad, antes de que se instalara el Congreso (20 de setiembre 1822), San Martín, ya derrotado en sus ideas monárquicas, había nombrado una Comisión para que elaborara el reglamento del futuro legislativo, así como un borrador que sirviera de documento de discusión de la futura constitución[4]. Pensaba que así se aceleraría el trabajo del Congreso. Para ello nombró como encargados al vocal de la Alta Cámara López Félix, a su fiscal Mariano Alejo Alvarez, a los regidores municipales Felipe Antonio Alvarado y José Freyre y a los clérigos Toribio Rodríguez de Mendoza, José Xavero y Francisco Javier de Luna Pizarro. Ellos elaborarían un documento de trabajo que luego la Comisión Constitucional del Congreso acogería en su casi total integridad[5].

[3] Lo cual no nos inhibe de afirmar que San Martín compartía con muchos liberales del momento la idea de traer migrantes ingleses al Perú, aun sabiendo su procedencia no católica. No sin ese postulado podemos entender que oyera complacido, a James Thomson cuando le propuso la idea de traer granjeros y artesanos ingleses al país: "Ya le he mencionado la representación que hice al gobierno chileno antes de alejarme de allí, con respecto a la internación de artesanos y granjeros. Le mostré a San Martín una copia de esta representación, él la leyó muy cuidadosamente, y concluyó diciendo: "¡Excelente!". Luego me dijo cuál era su opinión acerca del tema, y propuso un plan para llevarlo a cabo, de éxito más probable que el que yo había presentado". J. Thomson, *Letters of the moral and the religious state of South America*. London, James Nisbet 1827. Carta del 4 de noviembre de 1822.
Thomson estando en Chile, había presentado -por intermedio de su protector, O'Higgins, un proyecto análogo al Congreso-. Para él no era importante la confesión, pues "los hombres que serán más útiles para Sudamérica son los hombres realmente religiosos y de sana moralidad" en términos amplios. Está aquí presente la idea de, por sobre todo, buscar el rejuvenecimiento religioso y moral del continente, sea cual fuere su procedencia. Proyecto que a la caída de O'Higgins -y cuando Thomson ya esté con San Martín en Lima- va a ser rechazado por el Senado, y que por expresión de algunos, hasta entonces amigos del inglés, sólo buscaba "protestantizar el país".

[4] Mariano Felipe Paz Soldán, *Historia del Perú independiente, 1822-1827*. Madrid, Ed. América 1919, T. I. cap. 1.

[5] Es la opinión de Pareja Paz Soldán, o.c. Parece que, salvo reformulaciones de lenguaje, las llamadas Bases de la Constitución o Proyecto que presentó al pleno dicha comisión, recogían en sustancia el espíritu de este borrador primigenio.

Precisamente, aquel documento de trabajo planteaba en el tema religioso, que la religión católica era la oficial del Estado y que éste la protegía, no hablando de restricción al ejercicio de otros cultos.

Sin duda, el considerar que el carácter oficial de la religión católica y su protección a manos del Estado era suficiente para insinuar su exclusividad, está presente aquí. En tal virtud trasmite lo ya expresado por el Estatuto de un año atrás. El borrador, a mi entender, deja los mismos vacíos porque, entre otras cosas, los motivos para la aclaración no se habían dado[6]. También quizá y ensayando otro tipo de respuesta, el hecho de estar presente el grupo de clérigos liberales portadores de una idea avanzada, sobre el rol de la religión en la sociedad podría significar una influencia para que no se hablara del carácter restrictivo a otros cultos.

El 20 de setiembre abre las sesiones el Congreso peruano. De los 79 miembros, 26 son clérigos[7]. Presidente del Congreso fue Francisco Javier de Luna Pizarro y secretarios, J.F. Sánchez Carrión y F.J. Mariátegui. Los liberales ilustrados de dos generaciones confluyen: Rodríguez de Mendoza, Unanue, Pedemonte, Arce, Ferreyros, Pérez de Tudela, Pezet, etc[8]. El 24 de octubre se nombrará una Comisión con encargo de redactar las Bases Constitucionales. Estará integrada por Mariátegui, Sánchez Carrión, Toribio Rodríguez de Mendoza, Luna Pizarro, Carlos Pedemonte, José Gregorio Paredes, M. Pérez de Tudela, Justo Figuerola, Hipólito Unanue y J. Olmedo[9]. Al inicio sólo Luna, Figuerola, Tudela, Unanue y Olmedo la integran, pero luego se van agregando y desagregando otros miembros[10]. Esta comi-

6 A pesar que, incluso, iniciadas las deliberaciones de la Comisión de Constitución, uno de sus integrantes (Figuerola) dejó por sentado su disconformidad con la posición mayoritaria de no aclarar el punto. "Uno de los miembros quiso incluir la palabra "solo" o "exclusivo", pero como el resto no estuviera de acuerdo, él presentó su protesta". J.Thomson, o.c., Carta del 2 de diciembre de 1822.

7 Diputados propietarios. Aunque el número fue variable como turbulenta fue la historia de ese primer Congreso. Pareja Paz Soldán, o.c., p.138. Presidente de las juntas preparatorias había sido Rodríguez de Mendoza.

8 Luego de la sesión inaugural "se dirigieron a la Catedral a dar la misa del Espíritu Santo que celebró el Deán y Gobernador Eclesiástico del Arzobispado Francisco Javier Echangüe. En seguida juraron la religión católica como propia del estado...". Basadre, o.c., T. I. p. 12. Se entiende el carácter simbólico y protocolar del acto, que el Congreso nunca negaría. El hecho que la religión católica fuese religión de Estado era compartido por todos los elementos liberales.

9 CDIP, *Primer Congreso*. Lima, CNSIP., 1973, T. XV, Vol. I, p. 161; Basadre, o.c., T. I. cap. I; Vargas Ugarte, *Historia General del Perú*. Lima, Milla Batres Eds. 1984, T. VI, cap. sobre la constituyente del 23. *Cf.* además Paz Soldán, o.c., T. I.

10 En su última etapa estuvo constituida por Luna, Rodríguez de Mendoza, J.G. Paredes, F.J. Mariátegui, J. Figuerola y J.F. Sánchez Carrión. Salvin, *Diario del Perú*, 23 de setiembre de 1826 en CDIP., XVII, 4 p. 87. El clérigo M.J. de Arce, participó en ella, aunque nunca firmó el dictamen. Porras, o.c., p. 110.

sión a fines de 1822 terminó las Bases, tocando el tema de la religión y transcribiendo *aparentemente* el borrador de la comisión sanmartiniana. Así se presentó para su debate al Pleno del 27 de noviembre de ese mismo 1822. Entonces se armó el escándalo.

Las Bases decían en su artículo 5: "La religión (del estado) es la católica, apostólica, y romana". Pero no se refería ni a la restricción de otros cultos, *ni al carácter de protegida por el Estado*. Sería por esto último, anteriormente presente en el Estatuto, que se iniciaría el debate en torno a la restricción religiosa en el texto constitucional.

En efecto, la Comisión Constituyente había dejado sin protección a la Iglesia. ¿La influencia de quién en esa comisión? Lo que indicaría que a las imprecisiones de los primeros momentos se agregó el deseo de una minoría para alcanzar algo más que la simple tolerancia de cultos.

Pero si hasta el momento la reacción de los sectores católicos había sido nula en exigir se explicitara la intolerancia, será a propósito de esta acción directamente ligada al sector radical (desproteger a la religión oficial) que generará sus respuestas. Entonces no solamente los ánimos se exaltarán entre los congresistas, sino que también otras personas se harán eco del debate. Así, en esos días de discusión, un memorial firmado por vecinos de Lima llegará a la cabeza del médico Pedro Bravo[11], denunciando la "confusa" redacción del artículo 5 cuya formulación, para esta larga lista de vecinos, podía ser mal interpretada por fuerzas "siniestras". Los firmantes se negaban a admitir que se tratara de un error deliberado de la Comisión y exigirán en cambio su rectificación. Temiendo alguna posición por la tolerancia de cultos declararon enfáticamente que su pedido era en nombre de la unidad del Perú, único en creencias y además vital para una nación en formación, "este Pueblo Sr. que reconoce, y ama el divino don de la fé...protexta el que ni ahora ni nunca conformará ni admitirá ninguna sanción en contrario"[12].

Ya entonces el clima de animadversión se había desatado. Lo importante era la exclusión de otros credos. Algunos observan que los clérigos liberales, radicales en esencia, tienen el apoyo de gente que bajo las medidas laxas desde 1820 están asentados en el país y practican otras creencias. Uno

11 BN, Manuscritos. D 8596. *Representación suscrita por los vecinos de Lima para que se esclarezca el significado de un decreto relativo a la profesión de la religión católica por el Estado en función de otros credos*. Lima, 30 de noviembre de 1822.

12 Refiere el texto, que Juan Nepomuceno Manco, teniente Gobernador de Chilca y los diputados Larrea, de Huaylas, Sánchez Carrión y de Trujillo, les han hecho saber su malestar por el texto de las Bases. Y agregan "si algunos de los Sres. Diputados suplentes de las Provincias ocupadas por el enemigo, tienen voluntad presunta de que los Pueblos que representan quieren admitir la tolerancia, que aboguen enhorabuena". Una clara alusión a Luna y demás partidarios de la tolerancia, en su mayoría diputados de zonas ocupadas.

de éstos es James Thomson. Traído por San Martín al Perú en 1822 para implantar el sistema lancasteriano de enseñanza en las escuelas públicas, permaneció en el país hasta 1824[13]. Preparó una Escuela Normal que no pudo abrirse hasta fines de 1822, cuando recibió la ayuda entusiasta del sacerdote liberal José Francisco Navarrete[14]. La vida de Thomson en el Perú, sólo unida a la de San Martín en los primeros meses de su estadía, marca el intento peruano por implantar un sistema de enseñanza moderno en las escuelas públicas, desechando el sistema colonial, muy poco asimilable a los deseos de alfabetización masiva que entonces se buscaba. Su esfuerzo, sin embargo, no pudo concretar una educación lancasteriana en el Perú. A pesar de las constantes reactualizaciones que tendría ésta, hasta que el gobierno de Castilla finalmente lo desechó[15]. Thomson se fue antes de ver este fracaso, en 1824,

[13] El revolucionario sistema, ideado por Lancaster, consistía en enseñar a 'monitores' lo esencial de la educación masiva para que ellos a su vez se dediquen a la docencia. Se trataba de un sistema multiplicativo, de coste barato y que permitía una rápida alfabetización. Era la sensación en Inglaterra y los gobiernos latinoamericanos, liberales, decidieron importarlo. La "British & Foreign School Society" era la organización internacional encargada de difundirlo, de modo que envió a Thomson a Buenos Aires en 1818 para hacer tal labor. Como era pastor bautista, su iglesia de Edimburgo le pagó el pasaje. En lo sucesivo Thomson fue subvencionado por los gobiernos argentino y chileno, en cuyo país estuvo entre 1821 a 1822, tratando de implementar escuelas normales de estilo lancasteriano. Fundó dos antes de viajar a Perú. Sobre Thomson y su labor. *Cf.* Donald B. Mitchell, *The Evangelical contribution of James Thomson to South American Life 1818-1825*, (Th. Princeton University). New Jersey 1972; Juan C. Varetto, *Diego Thomson, apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica de la América Latina*. Buenos Aires, Imp. Evangélica 1987; A. Canclini, *Diego Thomson*. Buenos Aires, Asociación SBA. 1987; John Kessler, *Historia de la Evangelización en el Perú*. Lima, Librería El Inca 1987, p. 79. Sobre su despedida, "Impresiones de Lima entre 1822 y 1824". En: CDIP., *Relaciones de Viajeros*, vol. II narra los acontecimientos hasta su partida por Trujillo y Guayaquil; también en Hugh Salvin, *Diario del Perú*. En: CDIP, vol. VI, pp. 14 y ss.

[14] En verdad, al inicio Thomson iba a dirigir sólo la Escuela Normal, disponiéndose por decreto del 6 de Julio que asistieran a ella todos los maestros de escuelas con sus dos mejores alumnos. Pero, dada la actitud del Congreso, reacio a Thomson luego de la partida de San Martín, no sería sino hasta que Navarrete con doce personas decidieran instruirse en su casa en el nuevo sistema y debido a la presión que ejercieron sobre el Congreso, que se ordenaría la apertura de la Escuela, encargándole a Navarrete ser intermediario entre Thomson y el gobierno. Kessler, o.c., pp. 60-61; Mitchell, o. c., p. 215 y ss; Leguía, *Historia de la Emancipación del Perú: El Protectorado*. En: CDIP., vol. VI 1972, p. 118 y ss. Sobre lo barato del sistema y la Escuela: Mario Bazán, *Contribución a la historia de la educación en el Perú*. Lima, s.i. 1942, p. 37; Rolan Paulston, *Society, Schools and Progress in Perú*. Oxford, Pergamon Press 1971. *Cf.* además las *Letters on the moral and religious state of South America* de Thomson, pp. 33 y 71.

[15] Tras la partida de Thomson, Navarrete, amigo entrañable del inglés, continuó bregando en la tarea. Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*. Lima, Ed. Antártida 1946, T. I, p. 193. Durante la época de Bolívar abrió un colegio lancasteriano en Ocopa en 1825 y una escuela central lancasteriana para señoritas en Lima, en la parroquia de San Lázaro.

cuando la guerra continuaba y la mayoría de sus amigos le guardaban grata amistad[16].

Thomson en cierto modo representa ese deseo de los gobernantes del momento por importar los métodos anglosajones, entonces en boga, que se estaban aplicando en Argentina y Chile y representa también un ejemplo de extranjero no católico al servicio del Estado (funcionario). El gobierno protectoral, no tuvo problemas en transgredir su propia norma en el decreto del 6 de Julio de 1822, que introducía el sistema lancasteriano bajo firma de Bernardo Monteagudo y en donde se notificaba que Thomson gozaría de todas las libertades en el país[17]. El Estatuto había establecido que se podía

BN. Manuscritos D 783, *Petición presentada por los señores José Francisco Navarrete, Diego Thomson y Antonio Canelo Vergara, solicitando la creación de una escuela mixta en la capital 1824.* En 1847, escribiéndole a Thomson, le dice que había más de treinta colegios ya instalados en el Perú. Mitchell, o.c., p.46.
Bolívar le había ayudado en perseverar sobre la eficacia del sistema. De ahí que el 31 de enero de 1825 se ordenará que existiera una Escuela Normal por cada departamento, considerando al sistema "el único método de promover pronto y eficazmente la enseñanza pública". J.Oviedo, *Colección de leyes, decretos y órdenes publicados en el Perú desde 1821 hasta el 31 de diciembre de 1850.* Lima, Felipe Baylli 1861-1870, t.IX, p. 9. Aunque se cuidaban que no fuese mixto.
Hasta el Reglamento de Instrucción Primaria de 1840 (gobierno de Gamarra) se perseveró en implementar el sistema, tanto por el Plan de Pando de 1826 que establecía dos escuelas centrales de varones y mujeres y su ahínco por establecer escuelas de instrucción mutua en varios lugares (Huaraz, Piura, Catacaos, Cusco); como por la perseverancia del ministro José Braulio del Camporredondo que en noviembre de 1833 creó un 'Departamento Para el Nivel de Enseñanza Lancasteriana' en Lima, con Navarrete como Director. *Ibíd.* T. IX, p. 10; Quirós o. c., T. III, pp. 61-62.
Siempre, en medio de los tumultos de aquellas décadas, se intentó implementar el sistema. Por ello quizá no hubo problema en llamar a Navarrete como Director de Instrucción durante la Confederación, como durante el gobierno de Gamarra en 1840, aunque en ese año ya no se hablara explícitamente del sistema. J. Basadre, o.c., T. I, p. 654.
El Reglamento de 1850 no hizo ya hincapié en el monopolio lancasteriano, diciendo sólo que se hiciese con los antiguos métodos, como el de 1855, que expresaba que no se desechase ningún método.

16 Se marchó durante la ocupación de Lima por los realistas en 1824. Según Kessler, la escasez de recursos para la Escuela, a pesar de los esfuerzos de Navarrete, y la insolvencia estatal (ni siquiera ya se le pagaba) fueron determinantes en tal decisión. Kessler, o.c., p. 62.

17 CDIP., vol. XIII, p. 293; también *Gaceta del Gobierno.* Lima, 6 de julio de 1822., n. 4, p.1. *Cf.* además R.C. Bruno Jofré, *Methodist Education in Peru.* Waterloo (Ontario-Canadá), Canadian Corporation for Studies in Religion by W. Laurier University Press 1988, pp. 4 y ss. Fue Monteagudo quien gestionó la venida de Thomson al Perú, y con San Martín luego, lo protegieron. Bernardo de Monteagudo, "Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación". En: *Escritos Políticos.* Buenos Aires, La Cultura Argentina 1916, p. 335. De donde se colige que va a ser muy mal visto por muchos congresistas, tras la partida de éstos. Repercutiendo en la demora de la apertura de la Escuela Normal -amén del problema económico del Estado-. CDIP., vol. XV, p.66.

autorizar a los "no católicos cristianos" a ejercer sus prácticas (medida que se le otorgó a Thomson), pero no a servir al Estado bajo esta condición. Este será un argumento clave para los que estén en desacuerdo con la labor de Thomson en el Perú. El gobierno, amparándose en su condición de extranjero, echó un velo sobre el asunto.

Interesa señalar el hecho de su labor entre sacerdotes liberales y políticos. Había venido por una razón concreta al país, y el Estado lo protegía. Pero Thomson además era agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, era un colportor, un vendedor de Biblias[18]. Lo había hecho en Buenos Aires y en Valparaíso, al mismo tiempo que trabajaba para los gobiernos de esos lugares y aquí haría lo mismo. En Lima vende 500 biblias durante dos días en 1822[19] e hizo en su estadía las traducciones al quechua de los Hechos de los Apóstoles y las dos epístolas de San Pedro, que las consiguió hacer revisar por cuatro especialistas del Congreso para su aprobación oficial, aunque la incertidumbre de la guerra echó por tierra sus planes de publicar la traducción del Antiguo y Nuevo Testamento, perdiendo incluso parte de los textos[20]. Pero ante todo vendía biblias que la Sociedad Bíblica Británica

[18] El vendedor ambulante de biblias es el personaje típico del primer protestantismo en Sudamérica, a inicios del siglo XIX. Eran agentes de Sociedades Bíblicas que se dedicaban a la venta ambulatoria de biblias en todo el mundo. Para la región actuaron dos sociedades: la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (British & Foreign Bible Society) y la Sociedad Bíblica Americana (American Bible Society). En los primeros cincuenta años de vida independiente, no hubo más de tres o cuatro agentes por Sociedad en el Pacífico sur. La SFBS había comenzado a existir en 1801, distribuyendo biblias en castellano del padre Scío entre los prisioneros españoles en Inglaterra.

[19] Informa a su Sociedad que ha vendido 500 biblias y 500 nuevos testamentos en dos días, y que pudo haberse vendido más si los hubiera tenido. Por lo que pide una remesa. J. Thomson, o.c., Carta del 12 de diciembre de 1822. Dirá al respecto un informe de la Sociedad: "Es de Lima de donde llegan las noticias más gratas. Hay gran demanda de biblias y se ha recibido de esa ciudad 220 libras esterlinas acompañadas de un urgente pedido de cinco mil, y en verdad, un agente ha escrito, que si hubiesen sido enviadas 10,000, hubiesen tenido pronto salida". P.V. Alfaro, "El misionero Diego Thomson en el Perú". En: *Acción y Fe* XIX (1951) 8.
Parece que la circulación de las biblias, en lo inmediato, provocó diversos tipos de reacciones. Algunos señalaron que tenía fallas tipográficas en relación a la edición española de Scío. Incluso "un honrado sacerdote, quemó la Biblia que había comprado, al descubrir uno de esos errores de impresión". Pero el tema fue solucionado al hacerse una revisión exhaustiva.
Más importante fue la reacción de algunos sacerdotes ortodoxos. Incluso F.J. Echangüe, Deán de la Catedral y encargado del Arzobispado –por vacancia episcopal–, gran amigo de Thomson, "sabiendo que cierto sacerdote deseaba decir algo desde el púlpito contra los que leían la Biblia de Londres, le envió un mensaje diciéndole 'que no predicara nada contra la lectura de la Biblia inglesa'". J.Thomson, o.c., Carta del 12 de diciembre de 822.

[20] En 1823 comenta que tiene ya preparadas las traducciones de dos evangelios, más los Hechos y dos Epístolas de San Pedro. "Están revisándose por dos caballeros (del

había aprobado para su difusión en América Latina. Era la versión católica del padre jesuita Scío de San Miguel[21]. En esta perspectiva no transgredía la intolerancia religiosa, pues uno de los fines de la Sociedad Bíblica era la difusión de las escrituras para el enriquecimiento espiritual. No se buscaba en principio la predicación abierta, sino más bien ayudar a un rejuvenecimiento espiritual en Sudamérica, en vista a lo irreal de pensar en una labor proselitista[22]. En ese sentido, los colportores actuaron más o menos libres y Thomson entre ellos.

Lo cual explica además el apoyo que recibió de algunas personas, que veían con buenos ojos el fin espiritual de su obra. El clero liberal, que buscaba lo mismo, encontró en él un buen aliado. Como el Estado, que le interesó la traducción de la Biblia al quechua. La de Scío misma fue utilizada en la Escuela Normal, para que sea vehículo de alfabetización, tal como se había hecho en Inglaterra[23]. El sistema lancasteriano funcionaría alfabetizando y

Congreso) quienes se han ofrecido amablemente". Uno de los cuales era clérigo. El traductor es un "descendiente de los Incas", nativo del Cusco. *Ibíd.*, Carta del 25 de noviembre de 1823. En 1824 expresa que terminó el texto de Lucas y está siendo revisado por un Clérigo, un Preceptor Teológico de un Colegio, y "dos periodistas". Al igual que por el traductor. Pero teme que no se publiquen, por la inexistencia de imprentas disponibles, la guerra y la escasez de dinero. *Ibíd.*, Carta del 15 de julio de 1824.
Sobre la pérdida, parece que fue el Evangelio de San Lucas. Se perdió durante una de las ocupaciones realistas de Lima y los trastornos que provocó. Mitchell, o.c., pp. 262-270.
Thomson además soñaba con hacer traducciones del Nuevo Testamento e inclusive la Biblia íntegra al aimara y a la lengua "moxa". Quería llegar con las sagradas escrituras hasta el último rincón del Perú. Proyectos que incluso, ya en Inglaterra continuó alentando. Allá, en un tren, por casualidad conocería al Dr. Vicente Pazos Kanki, paceño, que había sido periodista radical en Buenos Aires (ligado a Monteagudo y Moreno), ex sacerdote y estaba exiliado en Londres. El haría la traducción aimara, finalmente, para la Sociedad Bíblica Británica.

21 Biblia de libre albedrío que recogía textos apócrifos y se acomodaba perfectamente a la estrategia de la Sociedad.

22 Será una preocupación constante de las sociedades misioneras. Parece que a nivel de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, le era obvio que Latinoamérica debía tener primero más avances de apertura espiritual y dejar de ser menos intolerante, para poder pensarse en un trabajo de abrir Iglesias. Por lo menos queda constatado que hacia 1820 el interés de la Sociedad Bíblica se ubicó más en la línea de Thomson, buscando la reforma cristiana antes que la conversión religiosa. Sobre las ideas de Thomson Cf. *Ibíd.*, Cartas del 4 de noviembre y 9 de noviembre de 1822. "Hay una gran revolución que se está armando en América del Sur... es una revolución moral. Todos los que tienen ojos para ver esta hermosa perspectiva, y todos los que tienen oídos para escuchar la armonía musical de este cambio de moral, encuentran indicaciones de su proximidad. Usted no me entenderá si digo, que América del Sur se ha convertido en un Edén... ha comenzado un cambio, un feliz cambio. Ayudemos en esta obra. Llevemos esto adelante, que Dios todopoderoso la llevará a cabo en su debido tiempo".

23 En Inglaterra el avance del sistema lancasteriano estuvo de la mano con una fuerte cultura bíblica, lo que en términos religiosos fortaleció la formación espiritual inglesa.

educando en las Sagradas Escrituras. Las Biblias se preparaban en las imprentas del gobierno como material didáctico, siendo asesorado Thomson por sacerdotes experimentados. Creía que la alfabetización y la lectura bíblica traerían la reforma de la religión. Coincidía con los liberales y de allí el apoyo de éstos. Incluso, vendiendo por cuenta propia biblias al público en general solía ser ayudado por aquellos, como en 1822, cuando en la venta de las 500 biblias le ayudó el Deán de la catedral de Lima, Francisco Javier Echangüe[24]. Fueron sus grandes amigos los sacerdotes liberales, a los cuales se refería con palabras amables, considerándolos "hombres morales y devotos". Opinaba, como su Sociedad, que lo único que podían hacer los protestantes en Sudamérica era ayudar a la reforma católica, al encuentro de su espiritualidad perdida. Sólo al final de su vida, en sus *Letters*, hablaría de Sudamérica como tierra de misión para el protestantismo[25].

Sin embargo, era evidente que otros sacerdotes verían en aquella complacencia gubernamental una seria violación a las leyes de la República[26]. Parece que algunos intuyeron que esa amistad se debía evitar. Así, y a propósito de los vientos que levantó el inicial proyecto de las Bases, se acusó a Thomson

24 Deán de la Catedral hasta su muerte el 17 de diciembre de 1830. Hombre liberal, en 1827 sería propuesto por Bolívar a la sede trujillana, pero su nombramiento, a la caída de éste, sería nulo. Como él hubo muchos que le ayudaron. Los recordará con gran simpatía. CDIP., vol. XV, p. 115. Algunos le confiaban que la reforma económica de la Iglesia la haría más evangélica. J. Thomson, o.c., Carta del 8 de agosto de 1823. Y que su biblia era parte de esa reforma. *Ibíd.*, Carta del 3 de marzo de 1824. Otros le defendían de los ataques de sacerdotes ortodoxos, como la actitud vista de Echangüe o de un fraile que lo defendió en las calles de Lima ante un clérigo que a voz en cuello cuestionaba la veracidad de la Biblia de Scío. *Ibíd.*, Carta del 3 de marzo de 1824. Algunos se ofrecían para corregir sus traducciones al quechua. Entre los cuales había varios canónigos de la Catedral. *Ibíd.*, Carta del 15 de agosto de 1823. Cuando se retiró del Perú, en 1824, se despidió triste de "muchos buenos amigos, de los cuales la mayor parte son sacerdotes" *Ibíd.*, Carta del 1 de setiembre de 1824.

25 Antes de su muerte, preparaba una Misión para Sudamérica. Lo cual no quiere decir que jamás realizó algún tipo de misión entre peruanos. Sus escritos hablan que al leer en la Escuela porciones de la Biblia y Nuevo Testamento, provocaba interés entre los alumnos por conocer hechos y conceptos que iban más allá del objetivo llano de la lectura. Incluso cuando ofrecía casa por casa la Biblia se prestaba para tales peculiaridades nuevamente. Aunque Thomson siempre –debido a las características de su misión– se ciñó a la comprensión y divulgación de la sagrada escritura. Y no a una labor denominacional. Alfaro, o.c., p. 18; J. Thomson, o.c., Carta del 1 de marzo de 1824.

26 En verdad Thomson siempre fue objeto de sospechas por parte de algunos sacerdotes ortodoxos. "El otro día fuimos atacados por los frailes de Lima, en una de las publicaciones de la ciudad, cuyo editor es uno de los secretarios del Congreso" expresará en una carta, el 9 de noviembre de 1822, a poco de su llegada. Pero por sobre todo, es a raíz de la partida de Monteagudo y San Martín -sus protectores- y su venta de biblias, aunado a las polémicas por tolerancia, que éstas aumentan. En una carta, comenta que esos meses de fines del 22, él y Navarrete, tuvieron muchos problemas. Fueron objeto de "comentarios". El, por tener un pasado de relación con Monteagudo. Y por ser protestante. Y Navarrete

de estar creando entre los miembros del Congreso consenso por la tolerancia de cultos[27]. La acusación coincidía con el pedido llegado al Congreso, en el cual se exigía apresurar la apertura de la Escuela que debía dirigir. El diputado Francisco Garay pidió a la Comisión de la Instrucción Pública del parlamento que se lo separase del cargo, pues era evidente que contravenía "la unidad de las costumbres nacionales del Perú y la pureza de la religión"[28]. El debate por la tolerancia de cultos y el caso Thomson, se cruzaron.

Al final, la reacción católica, con el apoyo de la mayoría de los miembros del Congreso, pudo sobreponerse a la acción de la minoría radical liberal. Los días 27, 28 y 29 de noviembre se discutió ampliamente el artículo 5 de las Bases, sin llegarse a una solución. Los grupos moderados pedían la inclusión, en el artículo, de la intolerancia a otros cultos. Concretamente Justo Figuerola pidió se hiciera esa inclusión, "hombre de luces y que sin ser fanático ni retrógrado conocía lo peligroso de introducir novedades en asuntos tan delicados"[29]. Ya entonces había llegado al seno del Congreso la protesta de la larga

por ser un sacerdote liberal. *Ibíd.*, Carta del 28 de enero de 1823. Cuando Hugh S. Salvin lo visitó, dos años después, recordará "...me dijo que había encontrado muchos obstáculos en Lima, con la oposición pública generalmente en su contra". H. Salvin, o.c., día 24 de julio de 1824, p. 14.

27 Luis Lituma, "El Protestantismo en el Perú". En: *El Amigo del Clero*, agosto 1944, p. 36. Lo cual puede tener algo de verdad, si intuimos que sus buenas relaciones con sacerdotes y políticos liberales le permitía ejercer alguna influencia. De hecho se muestra interesado por el tema, asiste a los días del debate en el Congreso, se entera de las posiciones habidas, recoge sus impresiones, e incluso conversa con algunos sobre el asunto. J. Thomson, o.c., Cartas del 2 de diciembre de 1822, 1 de diciembre de 1823 y 8 febrero de 1823. Aunque no es el único, otro extranjero, Hugh Salvin, cuando visita a Luna Pizarro en 1826, hace que éste rememorice con lujo de detalles esos días de debate, e incluso dé su opinión al respecto. Salvin o.c., año 1826, 23 de setiembre de 1826, p. 87. Sin duda era un tema de interés para los extranjeros.

28 CDIP., *Primer Congreso* (Tauro y Maza), T. XV vol. I, p. 173. Luego de la Exposición de Navarrete, que estaba siendo revisada por la Comisión, el 3 de diciembre llega otra análoga, ahora del mismo Thomson, en la que se queja, que tras la inauguración pomposa de la Escuela, por San Martín, en vísperas de su partida, nada más se ha hecho. No funciona. Argumenta que si no desean sus servicios, entonces se le extiendan sus pasaportes. *Ibíd.*, T. XV, vol. I, p. 209.

29 M.F. Paz Soldán, o.c., T. I, p. 71. Sobre las sesiones, *Cf.* Diario de Debates de los días 27, 28 y 29 de noviembre de 1822. En: CDIP., *Primer Congreso*, T. XV vol. I, pp. 204 y ss). La fundamentación del proyecto constitucional estuvo a cargo de J.F. Sánchez Carrión. Curiosamente, según Luna, éste y Figuerola estuvieron en contra de la tolerancia al interior de la comisión. Salvin, *Diario del Perú*, 23 de setiembre de 1826. En: CDIP., T. XVII vol. 4, p. 87. Justo Figuerola siempre estuvo en desacuerdo con la mayoría de esta Comisión (Mariátegui, Rodríguez de Mendoza, Luna, Paredes), habiendo presentado su protesta. Así se entiende que en el debate del Pleno volviese a la crítica "El miembro del Comité que había protestado, defendió su punto de vista en un largo discurso, en el cual tuvo poca consideración y miramientos para nosotros los extranjeros". J. Thomson, o.c., Carta del 2 de diciembre de 1822.

lista de vecinos de Lima, pidiendo se aclare el artículo a favor de la exclusión de otros credos[30]. Para la minoría radical aquello no era más que un apoyo estratégico a la posición de Figuerola. Por eso en la sesión del 2 de diciembre, Mariátegui pidió una investigación previa para saber quiénes estaban detrás de las firmas de "apoyo a Figuerola". El Pleno rechazó el pedido, y luego de una jornada de discusiones[31], se pasó a votar el artículo enmendado por Figuerola. Este ganó por 46 votos contra 14[32]. Votaron en contra: Luna Pizarro, Maria-

30 El memorial está fechado el 30 de noviembre. "Al momento que se discutía el artículo sobre religión, se presentó cierto individuo, con un papel conteniendo una petición al Congreso, pidiendo que la Religión Católica fuera la religión del Estado, y la 'única aceptada en el país'. La última parte de la petición era el objeto principal, para lo cual obtuvo un buen número de firmas y sin pérdida de tiempo, la presentó ante el Congreso. A pesar de las firmas no se permitió su lectura y muchos estuvieron de acuerdo en llamar la atención a este individuo y que diera cuenta de su actitud oficiosa.
Este médico, pues tal es su profesión, ha sido tratado mal y tristemente por su conducta, en los folletos del día, de tal manera, que creo que en adelante no emprenderá por segunda vez empresa de tal naturaleza". *Ibíd.*, Carta del 2 de diciembre de 1822.

31 Quien primero hizo uso de la palabra ese día 2 fue Arce, quien con una Biblia en la mano (era una versión de la Sociedad Bíblica Británica) dijo que era su más sincero deseo que "todos los hombres pudieran pertenecer a la Religión Católica Romana" pero que no por ello había que ejercer violencia para mantener a la gente en la Iglesia, sino que se tenía que hacer con la "persuasión y por la fuerza de la razón". Dijo luego que lamentaba tantas formas de cristianismo en el mundo, y citando a Corintio 1 1:12-13, añadió que la situación actual de los seguidores de Cristo era idéntica a lo expresado por Pablo: la división y la discordia. Por lo que propuso que el artículo dijera que "La religión de Jesucristo es la religión de Estado", así de pura y simple.
Tal visión tolerante fue muy debatida, pues implicaba rehacer íntegro el artículo (al final, cuando se vote, la mayoría apoyará que quede como esté, y sobre esta base volver a votar si se agrega o no el párrafo excluyente. Ciertamente su opción no contaba con el respaldo de muchos partidarios de la tolerancia).

32 Diario de Debates del día 2 de diciembre de 1822. En CDIP., *Primer Congreso*. T. XV vol. 1, pp. 207 y ss. Hubo muchas intervenciones. Según Luna, casi todos hablaron. Una persona se levantó con su Biblia en la mano y se refirió a dos pasajes de la ley de Moisés, "donde los niños de Israel eran exhortados a ser amables con los extranjeros y forasteros", concluyendo que había que aplicarlo ahora. Como dijo Thomson: "En un país como éste, donde todos los habitantes nacidos acá pertenecen a la Iglesia Católica Romana, todo lo que se diga sobre tolerancia, tiene una relación directa con los extranjeros, porque por ningún momento pueden suponerse que los oriundos del país, pueden dejar la Iglesia Católica Romana, para volverse Protestantes". Así, el tema era percibido en la perspectiva de garantías al foráneo. En ese sentido, en la discusión, un clérigo de edad avanzada se levantó y dijo: "Señores. Es la primera vez que me levanto para hablar en esta Cámara, y no tengo la intención de detenerlos mucho tiempo. Entiendo que los distintivos principales y de mayor importancia de nuestra religión son dos: –El amor a Nuestro Señor con todo nuestro corazón y nuestra fuerza, y el amor a nuestros semejantes como a nosotros mismos. Debemos entonces tener *cuidado* que nuestro celo por el primero de estos dos preceptos no nos haga menospreciar el segundo. Ahora pregunto, si los extranjeros residentes entre nosotros, deben ser considerados nuestros prójimos o no. Si son, entonces debemos amarnos. Caballeros, no tengo nada más que añadir".

no J. de Arce, Pezet, Mariátegui, Manuel Ferreyros, Olmedo, José Antonio Andueza, Zárate, Francisco Rodríguez, Otero, Navía, Requena, Argote, y Zevallos[33]. Ellos negaban el carácter excluyente que iba a tener la *religión oficial* (subrayado que jamás cuestionaron) por lo que protestaron el día 3 pidiendo que sus votos constaran en actas con nombres propios[34]. Así, la presión pudo hacer que el polémico art. 5 se enmendase: "La religión (del estado) es la católica, apostólica, y romana, con exclusión de cualquier otra"[35]. En tal forma será decretado el 16 de diciembre, fecha de la sanción de las Bases[36]. La ofensiva siguió en el asunto Thomson: el Congreso aceptó las presiones de Navarrete para abrir la Escuela Normal y darle la dirección a Thomson, aunque reservándole a Navarrete el cargo de intermediario entre el Congreso y el inglés[37]. Después, la Junta Gubernativa expresó que los escritos contrarios a la moral y religión podían ser perseguidos y denunciados por el pueblo o por el mismo Estado (ley del 19 de diciembre de 1822)[38].

La polémica por la tolerancia religiosa, cruzada con un asunto personal, quizá entre otros que no sabemos, siguió en el tapete. Días después y en virtud de la ley, el presbítero limeño José Mateo Aguilar enviaba al Congreso un escrito sobre circulación de libros prohibidos, exigiendo se tomaran las medidas pertinentes contra la introducción, venta y circulación de obras contra la religión y la "falsa" libertad de prensa existente. Acusó entre otras personas, a Thomson, por la venta de las 500 biblias en Lima en 1822, acusación que ya había hecho el obispo de Arequipa, Goyene-

33 Basadre, o.c., T. I, cap. III; Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. V. VI; Pareja Paz Soldán, o.c., p. 7; M.F. Paz Soldán, o.c. Muchos de ellos se retractarán en el futuro de sus actitudes. Ferreyros será Presidente de la Asamblea de Huancayo que dará la conservadora Carta de 1839 donde se sanciona hasta los límites la intolerancia religiosa legal. Luna también sufrirá algunos cambios. Olmedo con los años, igualmente. Atrás quedaría la batalla librada por la libertad de conciencias.

34 Ese día 3, Arce había antepuesto un artículo sustitutivo, apoyado por el diputado Cárdenas. Decía a la letra: "Su religión es la de Jesucristo, como la profesa la Santa Iglesia católica, apostólica y romana". Seguía sin reconocer la exclusión de cultos y el carácter protegido de la religión católica. Su pedido fue rechazado y entonces pidió que en acta constara su voto en desacuerdo. Igualmente, y con respecto a la sesión anterior, los diputados Ferreyros, Zárate, Francisco Rodríguez, Otero, Navia, y Zevallos pidieron que sus nombres constaran en actas. Diario de Debates del día 3 de diciembre de 1822. En: CDIP., *Primer Congreso*, T. XV vol. I.

35 Pareja Paz Soldán, o.c., p. 434.

36 Jurada el 19. Decreto del 16 de diciembre. Doc. 122. En: CDIP., T. XV vol. III, p. 124: Acto de Jura del 19 de diciembre. En: *Ibíd.*, T. XV, vol. I.

37 Oviedo, o.c., T. IX, p. 8; CDIP., T. XV, T. 1, p. 212. El informe de la Comisión fue evacuado el 6 de diciembre.

38 Había sido aprobado por el Congreso el 18. AAL., SNSC. s. XIX Leg. s.n. Año 1822.

che[39]. Al presbítero, conocido defensor de los privilegios de la Iglesia y nada liberal, poco le importó si eran o no biblias católicas. En todo caso no era la versión oficial, sino unas de libre albedrío[40]. Pero por sobre todo acusó que en Lima estaba circulando una *Historia llamada del Papado*, texto atribuido a un autor protestante y que imprimía el taller "El Investigador". En dicho texto se atacaba al Papa y a la Iglesia. Probablemente con ello insinuaba que los radicales, que expresaban sus ideas por una Iglesia nacional alejada de Roma, estuvieran detrás con el apoyo de extranjeros[41]. Lo cierto es que utilizó los incidentes ocurridos para poner bien en claro el carácter exclusivo que debía tener la religión católica, protegida por el Estado. Y que con la ley en la mano se debía ya a empezar a:

> "...desterrar de nuestro suelo hasta el último miasma de tantos libros heréticos, y blasfemos, y sediciosos, y que llevan consigo fermento de muerte capaces de aniquilar la más bien organizada y robusta constitución de un Estado"[42].

Meses después el Gobierno publicaba la nueva ley de Imprenta, que daba todas las libertades posibles, excepto la publicación de escritos que hablaran sobre la religión o la Iglesia, que debían contar con licencia eclesiástica previa. Además prohibía los que atacaran a la religión y las costumbres:

39 Quien mandó recoger esas biblias y amenazó con la excomunión a quienes leyeran o tuvieran alguna. *Cf.*, AVU. Manuscritos, T. 17 n. 77. *Informe de J.S. Goyeneche y Barreda, obispo de Arequipa, a León XII* (1825).

40 AVU. Manuscritos, T. 20, n. 42, *Recurso de José Mateo Aguilar al soberano congreso sobre la circulación de libros prohibidos y libertinaje de prensa.*

41 En esos días de tumultos parece que libelo y folletos de índole religioso llenaron las calles. "Ya le mencioné la forma tan libre como se discuten los asuntos [religiosos] en estos folletos. Uno de ellos acaba de empezar a publicar la historia de los Papas. Por lo que ya se ha difundido, la historia promete no ser muy magnánima para el carácter personal de los Papas, ni parece tener la intención de fortalecer su autoridad e influencia pontificia, sino muy al contrario.
Había una revista mensual publicada en Londres, durante el reinado despótico de Fernando. En esa publicación aparecía la historia de los Papas, y, me parece, que lo que se está publicando acá, es justamente una copia de ese trabajo.
La revista se llamaba *El Español Constitucional*, y estaba escrita por uno de los que habían huido de manos del déspota Fernando. El era un hombre liberal, quien, estando en Londres, se sintió libre y sin restricciones para escribir sobre los abusos de la Iglesia de Roma.
Había otra publicación periódica en español, publicada algunos años antes, llamada *El Español*. Era, también, impresa en Londres. y escrita con el mismo espíritu y liberalidad. Esas dos publicaciones llegaron a América del Sur...". J.Thomson, o.c., Carta del 2 de diciembre de 1822.

42 A.M. Aguilar, o.c., p. 3.

"(Se prohíbe)
1. La publicación de máximas o doctrinas que trastornan o destruyan la religión o constitución política"[43].

Para algunos esta restricción a la libertad de prensa fue producto de la queja de J.M. Aguilar[44].

Sin duda la minoría radical en el Congreso había perdido la oportunidad de lograr imponer a la mayoría moderada una tolerancia de cultos. Las polémicas sólo habían ayudado a precisar el carácter de religión exclusiva y excluyente a la católica, que hasta ese momento no se había precisado. Los hechos lo habían empujado. Hacia adelante esto no hará más que esclarecerse.

Luego de tantas demoras, por la guerra y las querellas políticas, por fin el 23 de abril de 1823 se empezó a discutir el Proyecto Constitucional hecho sobre las Bases ya aprobadas. En la sesión del 29 de abril se trataron los artículos religiosos: el art. octavo (5to de las Bases), "La religión del Estado es la católica, apostólica y romana, con exclusión de cualquier otra" fue admitido sin debate por estar aprobado el año anterior; pero el art. noveno, que sancionaba el carácter de religión *protegida* para la católica, sí dio lugar a debate. Los que estuvieron en contra negaban ese carácter que iba a tener la religión oficial, pues a su parecer podía ser un artículo persecutorio contra los elementos extranjeros, imagen que no estaban dispuestos a admitir. Pero el artículo fue aprobado, quedando los artículos de religión como siguen:

"art. 8 La religión del Estado es la católica, apostólica y romana, con exclusión de cualquier otra.

art. 9 Es un deber de la nación protegerla constantemente por todos los medios conforme al espíritu del Evangelio, y de cualquiera habitante del Estado respetarla inviolablemente"[45].

La minoría había perdido su gran batalla[46]. Sin embargo al Congreso, moderado y regalista, típico del liberalismo naciente, según hemos visto,

43 Doc. 204. Ley de Libertad de Imprenta. En: CDIP., T. XV, vol. 3, p. 205 y ss. Además Basadre, o.c., T. I, p. 64. Reglamento complejo que creaba unos jurados calificadores y una Junta Conservadora de la libertad de Imprenta, que nunca o casi nunca se instalaron. La ley tuvo vigencia, con altibajos, durante todo el siglo pasado.

44 *Cf.* Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú,* T. V, p. 156, nota 4.

45 CDIP, T. XV, vol. 3, p. 333; Pareja P.S., o.c., p. 441.

46 De lo cual, Goyeneche podía decirle tranquilo a León XII (1825):"Debemos a una especial protección del Señor tener sancionada por expreso artículo de la Constitución de la República del Perú, por Religión del Estado la Católica, Apostólica y Romana, con exclusión de toda

tampoco le interesaba dar demasiados atributos al clero, y por sobre todo dar la imagen de medidas excesivamente intolerantes. Se vio cuando aprovechando esta victoria, el padre oratoriano Manuel Méndez La Chica pidió se adicionara: "Que nadie puede ser peruano, si no profesa la religión católica". Su acción fue desestimada. Como desestimado el agregado: "Que la Nación debía castigar á todo el que pronunciase doctrinas contrarias a los dogmas de la fe", que Méndez también presentó[47]. Sobre lo primero, que atacaba directamente a los extranjeros, se dejó sentado en otra parte de la Constitución que cualquier extranjero podía ser peruano si demostraba tener residencia en el territorio por un mínimo de cinco años, sin hacer alusión a su religión. Sobre lo segundo, al negar la condena constitucional, se evitaba otorgar la sanción al desacato del art. 8, que sólo se había hecho en materia de prensa y que no se implementaría integralmente sino hasta la dación del Código Penal a mediados de siglo. En este sentido, evitando llenar los vacíos de la Constitución, el Congreso le dio una especie de victoria póstuma a la minoría radical, preocupada por la impresión de no estarse respetando en el país las garantías de los individuos[48].

otra. Don, felicidad inapreciables, principalmente quando en otras Repúblicas del Continente se tolera todo culto y han abierto sus leyes o la puerta a toda religión, a toda secta!". Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. V, Anexos. pp. 355-356.

47 Diario de Debates del 29 de abril de 1823, CDIP., T. XV vol. I; Paz Soldán, o.c., I. El 30 pidió que su voto en desacuerdo con la actitud del Congreso figurase en actas, pues se estaba evitando hablar sobre las condenas a los violadores de la Constitución. Rodríguez de Mendoza había sido uno de los primeros en protestar por esta posición de Méndez La Chica, basándose para ello en el evangelio. Obín y Aranda, *Anales Parlamentarios*, pp. 224-25; J.G. Leguía, *El Precursor*, p. 112.

48 Que es ciertamente el punto esencial de la lucha por la tolerancia. Thomson se da cuenta, cuando expresa que en Lima tiene grandes amigos y gente muy católica. "Las cosas son diferentes acá (que en Inglaterra). Podría decir que no hay nadie que necesite de la tolerancia y, naturalmente nadie la pide..." salvo para los extranjeros. Un Congresista, en los días de la discusión parlamentaria le dijo: "¿Por qué tanta dificultad con la tolerancia? ¿Quién la pide? O ¿quién la necesita? Nosotros no la necesitamos, y los extranjeros, que están acá, parece que se preocupan muy poco por el tema. No fue la religión la que los trajo a este país, sino el comercio. Así es que, dénles dinero a cambio de mercaderías y no pedirán más".
Acepta que es cierto, como también que muchos de los que se oponen a la medida lo hacen en el fondo por el miedo a que en el futuro la gente se burle de lo religioso en general. Conversando con un congresista en contra de la medida, le dijo que él en verdad no se oponía a la presencia protestante en el Perú. Partiendo de esto cree Thomson que es su deber alertar (y lo hace) que la medida sólo restringe a los practicantes no católicos pero que no hace nada contra ateos y descreídos. Por lo que esas aprehensiones colectivas no están plasmadas en la ley (recuérdese que Arce p.e. habla de tolerancia dentro del espacio religioso cristiano y nada más, como el resto). J. Thomson, o.c., Cartas del 3 de marzo de 1823 y 1 de diciembre de 1823.

Y es que el Congreso, si bien estaba de acuerdo en precisar el exacto interés de resguardar el carácter protegido del catolicismo y negar la práctica de otros cultos, no por ello estaba dispuesto a negar ciertos espacios flexibles que diesen garantías a los que se hubieran sentido fastidiados por las recientes aclaraciones: los extranjeros protestantes. En efecto, en estas fechas tempranas existe la clara convicción de la importancia del elemento extranjero y el Estado debía ver con buenos ojos que algunos decidieran quedarse a vivir entre peruanos[49]. No era imposible, por la cantidad apreciable de comerciantes ingleses que iban llegando, o de extranjeros que peleaban en los ejércitos patriotas y se establecían en el país. A ellos había que darles garantías. Y en general mostrarse ante el Gobierno de Su Magestad Británica flexible en el trato con sus súbditos. Medidas radicales hubieran estropeado la posibilidad de esos afincamientos, como hubieran obstaculizado la labor de las colonias comerciales existentes. Al menos así lo pensaban quienes rechazaron las añadiduras propuestas por Méndez La Chica. Ya a propósito del pedido que hicieran los vecinos de Lima para aclarar el art. 5 de las Bases de 1822, se expresaba que su medida de defensa de la religión católica contra otros cultos era a pesar que suponía renunciar a "cuantas ventajas temporales [pudieran] proporcionarles la mezcla con los heterodoxos", con lo que probaban la clara convicción de la importancia del elemento extranjero,

[49] Estampas interesantes sobre la vida cotidiana de los ingleses en Lima y Callao, nos las proporciona el diario de Hugh S. Salvin, sobre todo en lo concerniente a la poco fastidiados que son en sus prácticas religiosas. El, que es capellán anglicano, no sólo fue muy amigo del Deán de Lima, F.J. Echangüe, sino también de Luna, con quienes sostuvo largas conversaciones sobre el Papa o la tolerancia religiosa. En: CDIP., T. XXVIII, vol. 4, *Diario del Perú*, 14, pp. 66-87. *Cf.* al respecto el bautismo que ejecuta a la hija del alemán Pfeiffer, cuya esposa es cuáquera. *Ibíd.*, p. 27. O los funerales que debe presidir, tras la muerte del Sr. Rowocrotf, en la isla San Lorenzo. *Ibíd.*, p. 33. Lugar donde se entierran los ingleses, al no poder hacerlo en el Cementerio católico de Lima. "El más desagradable reglamento respecto de los protestantes o quienes no mueran en la fe católica, es prohibir enterrar los cuerpos en tierra consagrada; por tanto en vez de enterrarlos en tierra consagrada, se llevaban a algún campo vecino" nos lo confirma el viajero Samuel Haigh, en su *Bosquejo del Perú (1825-1827)*. A pesar que da referencias sobre la construcción lenta de un panteón o cementerio para migrantes. Alberto Tauro, *Viajeros en el Perú Republicano*, Lima, UNMSM. 1967, pp. 22-24. En todo caso, dado que eran víctimas los cuerpos de robos y exhumaciones, por no tener un lugar guarnecido, la colonia prefería enterrarlos en la isla San Lorenzo.
Otro, que nos da noticias sobre la vida doméstica de los ingleses, es el Tnte. Henry Lister Maw, quien, además, en su *Travesía del Pacífico al Atlántico cruzando los Andes por las Provincias Septentrionales del Perú en 1827*, se muestra muy amigo del Deán Echangüe. CDIP., XXVIII-4, p. 143. Y sobre todo, estando en plena selva, entre poblados indígenas, expresa: "Es una pena ciertamente que no se envíe misioneros de otras denominaciones, ya que cualquiera que sea la diferencia de opinión sobre dogmas entre fieles de la Iglesia de Roma y los protestantes creo que cualquier profesión de cristiandad debe ser muy superior al ateísmo salvaje (de éstos)". *Ibíd.*, p. 272.

también entre los que pedían la restricción religiosa[50]. En tal línea la acción del Congreso, de cara a un liberalismo moderado, no hizo más que recoger un consenso existente: se había garantizado a la religión católica su carácter excluyente y ahora debía cuidar de mostrarse flexible al exterior[51].

Y esa flexibilidad del Estado, y los sectores moderados, se probó también en el manejo de las leyes restrictivas sobre escritos y material anticatólico. En este espacio se tendió, como quizás en otros múltiples espacios de la vida cotidiana, a ser bastante laxos en el cumplimiento de las normas. Y la mejor prueba es la cantidad impresionante de libelos y folletos que atacaron abiertamente a la Iglesia, tanto a nivel de su doctrina como a nivel de sus privilegios detentados. Desde temprana hora la prensa se convirtió en buen escenario para los elementos radicales en sus críticas sobre materia religiosa. Y allí está toda la labor de Benito Laso a través del *Censor Eclesiástico*, atacando en 1825 los privilegios económicos de la Iglesia, como *La Estrella de Ayacucho*, otra tribuna periodística, que acusaba a la Iglesia de causar con el diezmo la postración de la agricultura y con sus inmunidades los males de las naciones. Hacia adelante, la guerra periodística se intensificaría, imagen característica del siglo XIX, que demuestra la actitud laxa en el cumplimiento de la restricción de prensa. Sólo en casos contados la Iglesia reaccionó. Un caso conocido, en 1825, ilustra. Se trató de la impugnación que hizo el presbítero J. Noriega al artículo de Vicente Albistur, publicado en *El Suplemento de La Estrella de Ayacucho*[52], donde se atacaba los privilegios de la Iglesia, y se la acusaba de ser la responsable de los males del país. Pero la impugnación fue retirada, como consecuencia del juicio emitido por el Fiscal Defensor General de Legados y Obras Pías, José Mariano Quesada, quien consideró que el texto de Albistur no transgredía las normas de restricción religiosa.

50 BN. Manuscritos. D 8596. *Representación suscrita por vecinos de Lima...* Lima, 30 de setiembre de 1822.

51 A pesar de lo cual, cuando se pase en setiembre de 1823 a jurar la Constitución, Arce se niega a hacerlo con la fórmula ya aprobada ("¿Juráis por Dios defender la Religión Católica, Apostólica y Romana, sin admitir el ejercicio de otra alguna en la república?"), argumentando que es ofensiva a la libertad de conciencias. Se le niega la palabra -por estar ya aprobada en la sesión anterior del 23 de setiembre la fórmula- y deja entonces sentada por escrito una protesta: "Salvé mi voto en el artículo 5 de las Bases de la Constitución oponiéndome a la intolerancia que detesto y aprobé el artículo sobre religión en estos términos: Su religión es la de Jesucristo, como la profesa la Santa Iglesia Católica. Vuelvo a salvar mi voto en parte de la fórmula del juramento en que se hace jurar a cada diputado el ser para siempre intolerante. Porque la misma religión prohíbe jamás una cosa de cuya Justicia y Verdad no hay plena certeza. Tal es la intolerancia en punto de religión...". Obín y Aranda, *Anales Parlamentarios*, pp. 250-51.
Aunque obviamente esta actitud de Arce no respondía ni mucho menos a lo que sucedía en el trato cotidiano a los no católicos.

52 Arequipa, Imp. Ibáñez n. 30 (1825). En: BN. Manuscritos. D 11644.

Así la laxitud se impuso. Se decía por escrito que textos que atacaran o cuestionaban a la religión, en moral o doctrina, debían ser prohibidos. Pero la práctica fue otra.

Y lo mismo puede decirse de la restricción a la propaganda no católica de carácter confesional. En 1823 la Junta Americana de Comisionados para Misiones en el Extranjero envió a Teófilo Parvin y Juan Brigham para explorar las posibilidades de iniciar una obra misionera protestante en Sudamérica. Brigham, que pasó por Chile y llegó a Lima en julio de 1825, informó que era imposible esperar la apertura de una obra en el Perú y América Latina, pues las leyes prohibitivas y la mentalidad cerrada de muchas personas, a su parecer, eran fuertes impedimentos. Lo que, por supuesto, no le inhibió de vender en Lima algunas biblias a precios ínfimos, y recomendar que en lo sucesivo se fortalezca más el colportaje (venta ambulante de biblias, como Thomson) antes que pensar en una labor denominacional, de creación de Iglesias, pues lo que se necesitaba previamente era una difusión bíblica intensa. Su informe persuadió a la Junta de Misiones para no iniciar labor en la región[53]. También hacia 1826 la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera nombró a Lucas Matthews como su agente en la costa occidental de Sudamérica, quien luego de visitar Chile y Bolivia llegó a Lima en 1828, vendiendo cuatrocientas docenas de nuevos testamentos a precios ínfimos a un comerciante que prometía venderlas en Trujillo y Lima[54]. Aunque al parecer tuvo pocas dificultades legales, el problema de Matthews era que el precedente de Brigham hacía imposible vender biblias a precios realistas, teniendo casi que regalarlas, lo cual perjudicaba económicamente a su Sociedad. Otra dificultad interna además era que el público se mostraba reacio a comprarlas, pues no eran la versión católica de Scío de San Miguel, sino réplicas de la versión protestante de Reina Valera, que desde 1825 imprimía la Sociedad Británica para Latino América, lo que redundó más en el fracaso de su labor[55]. Y es que el público que compraba estas biblias era mayoritariamente católico, dispuesto a utilizar textos de libre albedrío. Desde el punto de vista práctico el colportaje, al mostrarse tan proselitista con estos cambios, encontró mayores dificultades. Se volvió a evidenciar cuando la Sociedad Bíblica Americana envió como agente a Isaac Watts a Valparaíso,

53 Wenceslao Bahamonde, *The Establishment of Evangelical Christianity in Peru* (Th. de Grado- Hartford Seminary Foundation), 1952, pp. 44 y ss; Kessler, o.c., pp. 75 y ss. La Junta de Misiones dependía de la Iglesia Congregacional. Birgham, además, era agente de la Sociedad Bíblica Americana- ABS.

54 George Browne, *The History of the British & Foreign Bible Society from its Institution in 1894 to close of ils Jubilee in 1854*. London, BFSB, 1859, T. II, p. 368.

55 En 1842 también la Sociedad Bíblica Americana se acogió a la versión de Reina Valera, desechando la de Scío. *Ibíd.*, p. 98.

quien tampoco pudo obtener mayores ventajas, debiendo cerrar su agencia en 1837, y la Sociedad desistir en enviar en el futuro agentes. La actitud proselitista de las Sociedades, olvidando los consejos de Thomson y Brigham, de ayudar a los grupos que deseaban una reforma espiritual del catolicismo, está en la base de tal fracaso. El público de los colportores, católicos liberales, habían ayudado a Thomson y a otros porque sus textos servían a los intereses de reforma espiritual. El texto protestante de Reina Valera ya no. Watts mismo nos lo corrobora, diciendo que estando en Lima, hacia 1834, se encontró con un grupo de sacerdotes liberales que pretendían fundar una Sociedad Bíblica para volver a imprimir la Biblia de Scío, pero debido a los problemas que con sus autoridades iban a tener, les persuadió a desistir del proyecto[56].

Problemas administrativos, tendencia más proselitista por parte de las Sociedades Bíblicas, pueden ser las respuestas inmediatas. Pero nunca una persecución implacable por las aparentes leyes restrictivas, que prohibían la circulación de textos no católicos (recuérdese, ya es la Biblia de Reina Valera). En sus informes, estos agentes narran sobre todo la indiferencia del público, antes que persecuciones. Hacia adelante los agentes bíblicos tendrán una vida azarosa. Luego de Matthews, la Sociedad Británica envió a A.J. Duffield como su agente para la costa occidental en 1857. Visitando Ecuador, Perú y Chile, en 1858 se encontró con el momento liberal peruano, obteniendo alguna ayuda para vender sus biblias. Sin embargo lo efímero del público conseguido, unido a las pérdidas financieras de la agencia, movió a que la Sociedad Británica la cerrara en 1860[57]. Tampoco se hace alguna mención a grandes persecuciones en nombre de las leyes restrictivas de prensa. Siempre sus problemas son de falta de interés del público, problemas administrativos, descuido de algunas autoridades en agilizar los trámites de aduanas, etc.

Son ejemplos notorios de varias cuestiones. De los límites en que siempre se movió la aplicación de las leyes, leyes que tuvieron poco o nulo resultado en la medida que era necesaria la integración con otros espacios internacionales, lo que demandaba convivir con extranjeros, que en el caso de los ingleses ocuparon rápidamente un lugar preferente por variadas razones

56 Henry Otis Dwight, *The Centennial History of the American Bible Society*. New York, ABS. 1916, T. II, pp. 47 y ss. Este intento de liberales católicos para abrir una Sociedad Bíblica tiene precedente en la fundación hecha por Thomson y un grupo de liberales y masones, de la Sociedad Bíblica de Colombia, a mediados de los veinte, siendo Pedro Gual su primer Presidente.

57 British & Foreign Bible Society- BFBS. London. Archives Report. *Fifty-Seven Annual Report, 1861*, p. 215. De hecho fue despedido por tales manejos. Parece que en Lima pudo vender con más holgura que en otros tiempos.

y que por sus prácticas religiosas había que resignarse al tipo de situaciones descritas. O de norteamericanos luego. Leyes y mentalidades ayudaron ciertamente a esta tendencia. Se aceptaba al extranjero y en cierto modo no se le entorpecía en algunas de sus actividades, pero también había leyes, aun siendo más o menos laxas. Nadie fue perseguido ni marginado. Ello nos lleva a otra discusión: la de entender de qué tipo de gobiernos estamos hablando. Ni liberales, ni conservadores cuestionaron el rol de la Iglesia al servicio del Estado y el rol de la religión católica como homogeneizadora social en el Perú. Fue una idea más o menos clara desde los primeros momentos en el país. Pero no implicó la intolerancia agresiva frente a otras creencias. Más sin duda, teniendo en cuenta la idea de la importancia del extranjero, para el bienestar del país[58].

Así, bien basándose en la laxitud que se nota tanto a nivel de las restricciones de prensa como en el ejercicio de otros cultos, los grupos en el Estado no harían más que probar su actitud de defensa del catolicismo por un fin puramente práctico. Bolívar lo demostró. Personificando el espíritu regalista en esencia, poniendo a favoritos suyos en canonjías y obispados, increpándole a Goyeneche a dar gracias por la independencia en Arequipa y habiéndose comportado como verdadero patrón en la exacción de recursos de la Iglesia para la guerra, ello no le impidió, por supuesto, seguir manteniendo en la Constitución Vitalicia de 1826 a la religión católica como nacional:

> "Título II
> De la Religión
>
> art. 6. La religión del Perú es la religión católica, apostólica y romana"[59].

Aunque, y fiel a sus ideas de no declarar la confesionalidad del Estado, evitó pronunciarse sobre su carácter de religión de Estado, protegida y excluyente a otros cultos. Se había notado lo mismo en la Carta del Congreso de Cúcuta (1821), que dio vida legal a la Gran Colombia. Bolívar sentía particular interés, no en un sentido anticlerical, por evitar el tema religioso. Creía que los Estados no debían declarar su confesionalidad (de allí el énfasis en 'Perú' y no en 'Estado' de la Carta de 1826). Era partidario de una religión individualizada. Creía sí en el reconocimiento que debía asignársele a la

[58] Idea que se reforzará con el tiempo.

[59] Pareja Paz Soldán, o.c., p. 474.

religión católica. Será mucho más tarde, cuando su liberalismo juvenil se vaya disipando, que recomendará hacer énfasis en la confesionalidad del Estado, para "evitar anarquías"[60].

¿Cómo entender la aceptación de esta carta en un medio peruano que había rechazado, en sus voces políticas y de la Iglesia, el intento de 1822 de dar tolerancia de cultos? Sin duda la personalidad de Bolívar, su férrea dictadura, el control sobre el Congreso de 1826 y la misma parsimonia de quienes levantaron polémica antes (vecinos de Lima, presbíteros) por miedo de las represalias, está en la base de la respuesta. No se trataba precisamente de un régimen como el de 1822, "democrático", dispuesto al diálogo y al debate. Bolívar nos ha dejado una tónica diferente de comportamiento durante su estancia en el Perú. En la apoteosis de su dictadura, 1826, con su actitud intransigente y con una Iglesia mediatizada (había nombrado a Pedemonte como arzobispo de Lima y a Echangüe como obispo de Trujillo, además de haber participado en la elección de curatos), al lado de su virulencia a admitir oposiciones (recuérdese el desafuero a los "malditos diputados de Arequipa" en ese año de 1826), era previsible una reacción tenue, y una 'resignación' a las tesis bolivarianas. No hay rastro de grandes polémicas. El Congreso mismo, reunido a base de arbitrariedades, sancionó unánimemente el conjunto de la Constitución Vitalicia, sin grandes debates. No era ni el momento ni el tema el más apropiado para enfrentar al régimen[61]. Hubo algunas quejas aisladas, como la carta de Fray Felipe González, cura de Chivay, enviada a su obispo Goyeneche días antes de la apertura de la cámara (29 de marzo), donde defiende el papel de la religión católica y se muestra disconforme con la tolerancia de cultos[62]. Meses antes, el arcediano de Lima, J.L. Moreno, había sostenido que el Estado debía proteger la unidad católica, elemento vertebrador del Perú, mostrándose igualmente contrario a la tolerancia reli-

60 Sobre Cúcuta y el progresivo cambio del pensamiento de Bolívar en el campo religioso *Cf.* R. Gómez Hoyos, *La Iglesia y el Estado en el Congreso de Cúcuta.* En: Congreso Gran Colombiano de Historia. Bogotá, s.i. 1982, pp. 515-516; Felipe Candot, *La libertad de cultos en Venezuela.* Madrid, 1959. Recién en el Decreto de Dictadura gran colombiana en 1828 acepta la confesionalidad del Estado y en la carta que envía al Congreso colombiano de 1830. Parece que en 1826 todavía estaba influenciado por las ideas de no confesionalidad.
Uno de los primeros en darse cuenta del carácter tolerante de esta Constitución fue Vargas Ugarte, *Historia General del Perú,* T. VI, p. 125.

61 Luna le comentará al capellán anglicano H.S. Salvin, que la dictadura bolivariana es feroz, que ha tomado parte de las rentas de la Iglesia, pero que lo ha hecho de tal forma que "no ha habido oposición alguna de los clérigos". CDIP., T. XXVII, vol. 4, *Diario del Perú,* p. 84.

62 BN., Manuscritos. D 11691. *Cartas de Fr. Felipe Gonzales al obispo Goyeneche y Barreda.* Chibay, marzo de 1826.

giosa, aun si obstaculizara la llegada de inmigrantes al país[63]. Pero fueron en general actitudes aisladas. Votada, sancionada y jurada la Constitución Vitalicia (9 de diciembre) se acogió con frialdad su contenido. No sólo declaraba un Estado no confesional sino que además, dentro de sus medidas de ayuda a la inmigración extranjera reducía de cinco a tres años el mínimo de residencia para obtener la ciudadanía peruana. No se trataba de un régimen anticlerical, sin embargo. La medida mostraba el sentido práctico de la ley y Bolívar no tuvo jamás en mente hacer imperar la irreligiosidad. Sólo le interesaba salvaguardar al Estado de la confesionalidad. El texto sancionaba al catolicismo como creencia nacional. No mostró un cambio agresivo y de hecho no se modificó la ley de libertad de Imprenta. Así, la provisional que dio Santa Cruz el 17 de diciembre de ese año, continuaba protegiendo en teoría a la religión nacional contra ataques a sus dogmas y costumbres[64]. El clero, entre la frialdad de Goyeneche y el entusiasmo resignado de Pedemonte acató el texto. Carlos Pedemonte y Echangüe no tuvieron reparos en asistir al Te Deum de gracias por la jura el 9 de diciembre[65]. Sin embargo, no hubo tiempo para pensar mucho en la Constitución, pues en enero de 1827 ocurría el motín de las tropas colombianas de Lima, el consiguiente pronunciamiento del Cabildo limeño, el fin del régimen bolivariano, el rechazo de la Constitución Vitalicia, y la nueva vigencia de la Constitución de 1823.

Hacia adelante y después de esta experiencia pasajera (que demostró la debilidad de los sectores intolerantes, a despecho de otros países), el carácter de religión protegida de Estado con exclusión de cualquier otra se va a mantener en las siguientes constituciones. El liberalismo triunfante de 1827 no mostró inconvenientes en atender, como el de 1823, esta primordial exigencia de los sectores clericales. Acaso no conocía, salvo por la vía de ese reconocimiento, otra forma de ejercer un dominio efectivo sobre la Iglesia y exigirle ser un ente homogeneizador de la sociedad. Olvidándose de lo sucedido en 1826, volvió a reconocer los privilegios de la Iglesia y religión católica. Como bien diría el Ministro de Relaciones Exteriores, José Luis Mariátegui, en carta a Carlos Pedemonte, arzobispo no colado de Lima, poco antes del inicio de las sesiones constituyentes de 1827:

63 Texto incluido en sus Cartas peruanas, en R.M. Taurel, *De la liberté religieuse au pérou considérée dans ses rapports avec l'emigration étrangére.* París, Chez C. Maillet-Schmitz 1851, pp. 105-109.

64 Doc 338. En: CDIP., T. XVI, vol. II, pp. 486 y ss. Aunque flexibilizaba los procedimientos de condena, haciéndolos bastante engorrosos.

65 Doc 336. Ministerio de Gobierno. En: CDIP., T. XVI, vol. II, pp. 474-475.

"El Congreso ha resuelto se prevenga al ejecutivo comunique las órdenes convenientes a los Gobernadores Eclesiásticos para que por el clero secular y regular se hagan rogativas públicas...implorando del Padre de las luces, las que necesita la representación nacional para formar la Constitución de la República, de modo que logre la nación por este medio toda la felicidad a que aspira, principalmente la de conservar para siempre la Santa Religión"[66].

Así, no hubo problema en declarar en la Carta de 1828 que: "Su Religión (del Estado) es la católica, apostólica y romana. La Nación la protege por todos los medios conformes al espíritu del Evangelio, y no permitirá el ejercicio de otra alguna" (Título Primero, artículo 3ero)[67]. Si hubo discusión, ésta se dio en dos planos: para el tipo de advocación con que se debía iniciar la Carta, y sobre el carácter de prohibición del culto. Sobre lo primero, algunos discutían que debía iniciarse la Carta invocándose al 'Dios, Autor y Legislador', otros que debía decirse 'Dios Uno y Trino', otros 'Al Padre, el Hijo y Espíritu Santo'. Al final, el texto empezó con: "En nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, Supremo Autor y Legislador de la Sociedad..."[68].

En lo que sí la minoría liberal mostró cierta renuencia a aceptar sin debatir, fue el carácter totalitario del término: "no permitirá el ejercicio de otra alguna", pues opinaban que podría ser un serio impedimento para los extranjeros, que respetando la religión oficial del Perú, deseen mantener sus creencias privadamente. De donde se derivó una discusión para tratar de reducir el ámbito de prohibición de otros cultos a lo "público" específicamente y no dejarlo tan genérico como se planteaba. Este recurso liberal, que demuestra una intencionalidad por flexibilizar desde dentro mismo de la Carta el concepto de intolerancia, fue desestimado. En tal óptica, el 'radicalismo' del 28 fue diametralmente más práctico que el del 23. Pero igualmente perdió[69].

El texto del artículo continuaría sin variación cuando el Congreso Constituyente de 1834 expida la nueva carta constitucional, de corte liberal igualmente. Congreso que había sido previsto por el de 1828 para dar una

66 AAL., SCSG. Leg 5, Años 1826-1829. Carta de J.L. Mariátegui a Carlos Pedemonte, fechada en Lima el 23 de noviembre de 1827.

67 Pareja Paz Soldán, o.c., p. 503.

68 *Ibíd.*, p. 502.

69 Aunque la Carta permitió que los extranjeros afincados desde 1820 en el país y los que integraron o integran las fuerzas armadas desde la citada fecha, obtuvieran la ciudadanía peruana en forma automática. Para el resto de residentes extranjeros se les aplicaba los requisitos de ley. Basadre, *Historia de la República*, T. II, pp. 563 y ss.

constitución definitiva al país, incluyendo el aspecto federativo, no tuvo inconveniente en transcribir íntegro el artículo sobre religión (Título Primero, artículo 2do)[70]. Sin embargo, aunque se mantuvo el carácter generalizado de prohibición a otros cultos, sin dar resquicio a la práctica privada, se dio más facilidades a la nacionalización de extranjeros y se siguieron manifestando los mismos vacíos desde 1823 sobre penas, procedimientos de inculpación, etc[71]. Además, como hemos visto, la laxitud real en la aplicación de las medidas constitucionales era la constante.

Los años treinta mostraron algunos cambios importantes. Las guerras, el proyecto de Confederación Perú-Boliviana, el tratado comercial con Inglaterra, la exigencia sajona por mayores concesiones jurídicas, las facilidades al comercio inglés, la necesidad de una mayor conciencia para dar garantías mínimas al extranjero, a la inmigración[72], etc., hicieron posible que el camino a la precisión del carácter restrictivo de otros cultos se hiciese efectivo. Y ello no sólo fue un pensamiento sino también una práctica, no sin tal motivo podemos entender la actitud de un Felipe S. Salaverry, quien en plena guerra civil, por decreto del 14 de marzo de 1835, exprese que: "todo individuo de cualquier parte del globo es ciudadano del Perú desde el momento en que, pisando su territorio, quiera escribirse en el Registro Civil", lo que dejaba sin efecto no solamente el requisito de los años de residencia, sino que además ponía en serio entredicho el artículo de restricción religiosa, asumiendo la posibilidad de un respeto a los cultos privados[73]. El Decreto, aunque fue

70 Pareja Paz Soldán, o.c., p. 560.

71 En materia de requisitos para la nacionalización, se mantuvo el otorgamiento de ciudadanía automática para ciertos tipos de extranjeros; agregando aquí a los casados con peruanos, que tuvieran empleo útil y dos años de residencia. Fue una victoria frente a las conservadoras leyes del 30 de noviembre de 1829 y 22 de diciembre de 1832, del gobierno de Gamarra, que habían aumentado considerablemente los requisitos para obtener la ciudadanía. Y frente a otro decreto del 3 de agosto de 1832, que burocratizaba los trámites para los matrimonios mixtos.

72 Dentro de esta línea está la ley de creación del Departamento de Loreto (21 de noviembre de 1832), dándoles tierras y exoneraciones a los extranjeros que decidan avecindarse allí. Giovanni Bonfiglio, "Introducción al Estudio de la Inmigración Europea en el Perú". En: *Apuntes* 18 (1986) 95.

73 *Ibíd.*, p. 95. Además dio, como siempre, la ciudadanía automática a los extranjeros que habían peleado en la independencia. Para muchos Salaverry deseaba que el Perú siguiese los pasos de EE.UU. en política de inmigración y progreso material. Manuel Bilbao, *Historia del General Salaverry*, Ed. y Prólogo de Evaristo San Cristóbal. Lima 1936, p. 211. Aunque no pudo impedir que su nacionalista ministro de Relaciones Exteriores, Manuel Ferreyros, desairara al ministro B.H. Wilson en sus deseos de acordar un tratado comercial entre Perú y Gran Bretaña. Sin embargo, no aminoró el entusiasmo y apoyo que despertó entre los ingleses de Lima. Wu Brading, *Generales y Diplomáticos. Gran Bretaña y el Perú 1820-1840*. Lima, PUCP., 1993, p. 114.

revocado más tarde, demostraba un claro interés práctico frente al tema de la inmigración y el tema religioso. Esto fue intuido por Andrés de Santa Cruz, que abanderando al librecambismo del sur, no sólo dio una serie de medidas de claro estímulo al comercio inglés sino que también en la Carta de Tacna del 1 de mayo de 1837, que dio vida a la Confederación Perú-Boliviana, expresó un pensamiento, ya sin ambages, por el respeto a los cultos privados:

> "Artículo V. La religión de la Confederación es la católica, apostólica, y romana"[74].

Que dejaba al catolicismo sin protección estatal y sin exclusividad (que en parte eran precisadas por el Código Penal Confederado), y avizoraba la privacidad de las prácticas[75]. El pensamiento de Santa Cruz y los intelectuales del sur, sin duda más proclives a una apertura hacia el exterior que implique

[74] Pareja Paz Soldán, o.c., p. 595.

[75] Que estaba en estricta relación con el Tratado Comercial que la confederación negociaba con Gran Bretaña. En efecto, en Junio de ese año el texto preliminar ya estaba listo. B.H. Wilson le había arrancado al negociador peruano la igualdad de derechos religiosos para ambas partes, es decir los peruanos gozarían de tolerancia pública en Inglaterra y al revés ellos en el Perú. Lo que fue objetado por Santa Cruz. El texto, modificado, quedaría como sigue: "Art. XIII... Y los ciudadanos de la Confederación Perú-Boliviana gozarán en todos los Dominios de Su Majestad Británica, una perfecta e ilimitada libertad de conciencia, y la de ejecutar su religión pública o privadamente, dentro de sus casas particulares, o en las capillas o lugares destinados por aquel objeto, conforme el sistema de tolerancia establecido en los Dominios de Su Majestad Británica. Así mismo los súbditos de Su Majestad Británica residentes en los territorios de la Confederación Perú-Boliviana, gozarán de la más perfecta y entera seguridad de conciencias, sin quedar por ellos expuestos á ser maltratados, inquietados ni perturbados en razón de su creencia religiosa, ni en los ejercicios propios de su religión, con tal *que lo hagan privadas*, y con el decoro debido al culto divino, respetando las leyes, usos y costumbres establecidos. También será permitido enterrar a los súbditos, o a los ciudadanos, de cualquiera de las dos Partes Contratantes, que murieren en los Dominios o Territorios de la otra, en sus propios cementerios, que podrán, del mismo modo, libremente establecer y mantener; y no se molestarán los funerales ni los sepulcros de los muertos, de ningún modo ni por ningún motivo"(subrayado nuestro). *Teatry of Amity, Commerce and Navegation*. London, Printed by J. Harrison and Son 1837, Wu Brading, o.c., p. 262.
Ciertamente la rectificación de Santa Cruz tuvo como origen el contexto de guerra y críticas al régimen, desde diversos sectores sociales del país y del exterior. Aprobar el texto original le hubiera significado dar gratuitamente a sus enemigos un motivo religioso en su contra. Lo tenía muy en cuenta, por lo que ya antes, había incluido en el Código Penal confederado, la penalización correspondiente a quienes infligieran la restricción religiosa en materia de prensa o fe. Que le había valido una carta pastoral de respaldo del arzobispo Jorge Benavente. J. Benavente, *Edicto Pastoral del Ill. Sr. Arzobispo de Lima con motivo de la presente guerra*. Lima, Imp. José Masías 1837, p.7. La reserva frente al Tratado era pues, continuar con esa línea de conducta. A pesar que la Constitución daba pie a un retoricismo legalista.

algunas transformaciones legales internas, hicieron posible tal actitud[76]. Cuando el proyecto confederacionista fracase y la reacción conservadora imponga la Constitución de 1839, ésta tendrá que admitir algunos de los cambios operados. Y ya sin reticencia lo dirá en su art. 3, del Título II:

> "Su religión (del Estado) es la Católica, Apostólica, y Romana, que profesa sin permitir el ejercicio público de cualquier otro culto"[77].

Con lo que virtualmente se permitía el ejercicio privado de otra religión en el país. Esto, conseguido en términos legales, será nuevamente una victoria póstuma del radicalismo liberal. Más sin duda que la doctrina, lo que en 1839 hizo posible tal precisión, fue la práctica, los hechos, el sentido de ofrecer un país de garantías. El 25 de octubre de 1844 la Legación inglesa consultó al gobierno sobre la posibilidad de abrir una capilla anglicana para el culto de sus connacionales. El gobierno accedió recordando que no debería asistir ningún peruano. En 1849 el ministro J.G. Pearson ejecutaba la primera ceremonia cristiana no católica en el Perú[78]. El primer resquicio admitido legalmente, a una comunidad extranjera, se había producido. Aunque aparentemente no implicaba a peruanos, los efectos simbólicos eran grandes. Ya entonces la idea tolerante estaba madura.

[76] Sobre el librecambismo entre los hombres influyentes del sur y la tendencia hacia una mayor apertura en esos años treinta *Cf.*, Paul Gootenberg, "Los liberales asediados: la fracasada primera generación de librecambistas en el Perú 1820-1850". En: *Revista Andina 6,* (1988) 2; *Tejidos y Lanas, corazones y mentes.* Lima, IEP. 1989.

[77] Pareja, o.c., p. 616. Para un análisis detallado de las cartas constitucionales en estas materias *Cf.* Francis Stranger, "La Iglesia y el Estado en el Perú independiente". Lima (Th. Dr. UNMSM), 1925. Pero, la Constitución fue muy conservadora en cuanto a política de nacionalizaciones de extranjeros. Subió a cuatro años el tiempo mínimo de residencia para acceder a la carta de ciudadanía y estableció la inscripción en el Registro Cívico a todos los naturalizados. Los extranjeros que adquiriesen propiedades recibían la ciudadanía automática, siempre que cumplieran con las prescripciones constitucionales. El nacionalista ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores, Manuel Ferreyros, hizo saber de las medidas en dos notas: una al ministro de Justicia y Culto, para que advirtiese a los párrocos pedir constancia de inscripción en Registros a los extranjeros que se casaran; y otra a las Cortes Superiores, para que los escribanos no transaran bienes a extranjeros sin cumplir con los requisitos exigidos. Todo fue fijado en resoluciones del 31 de julio de 1840 y 10 de diciembre de 1841. Hubo polémica en la prensa por las medidas.

[78] Kessler, o.c., p. 79.



III

Planteado, desde los inicios republicanos, el rol que competía a la Iglesia en la sociedad, exclusiva y excluyente, no impidió sin embargo que se admitiese diversos matices propios al proceso. Se precisó su carácter homogeneizador, se la convirtió en la medida de lo posible en Iglesia al servicio del Estado y se procuró que sus miembros asumieran tal tarea, a la par que se procuró establecer el carácter monorreligioso del Estado, intentando defenderla. Está en las antípodas de las mismas necesidades y las mismas contradicciones de los regímenes del período, que se movieron siempre entre las buenas relaciones con el europeo, la defensa del catolicismo, y la búsqueda del bienestar de la sociedad. El problema se fue complejizando conforme las relaciones internacionales y los ideales de bienestar exigían una revisión de estos conceptos primarios. Dubitando por la armonización de estos intereses, el liberalismo de esta época, como el conservadurismo político de los treinta, tratarían de entender su camino histórico. No se cuestionó la intolerancia todavía, aunque se fue pasivo a los resquicios que el trato cotidiano iba abriendo.

CAPÍTULO 3

Estado moderno e inmigración: la tolerancia de cultos como necesidad (1840–1880)

I

> "...la intolerancia, respecto del ejercicio público de otras religiones, es uno de los mayores impedimentos que tenemos a la prosperidad de nuestros Estados. Ahora vienen extranjeros no católicos, y después que hacen su capital huyen de nuestro suelo, porque no les dejamos tomar esposas, ni adorar a Dios en templo de su culto. No les prohibamos ninguna de estas cosas, y vendrán con sus familias, o las formarán entre nosotros, y serán nuestros conciudadanos. Porque es preciso repetirlo, ni la Teología con sus argumentos, ni los Papas con sus bulas pueden indemnizar a los pueblos de los males que les causa la intolerancia"[1].

Quien se expresaba así, en 1858, no era otro que el clérigo liberal González Vigil, hombre que representa en el Perú de mediados de siglo quizás la voz más radical de entre los liberales que claman por un cambio en los términos de la relación del Estado con la Iglesia católica. Fue quizás uno de los más entusiastas en proclamar la necesidad de la tolerancia de cultos y la reforma de la Iglesia para devolverla al espíritu de los primeros siglos de su existencia. Le interesaba crear una iglesia nacional desligada del Vaticano[2]. En ese sentido desde temprana hora verá en la tolerancia religiosa un vehículo de cambio en la sociedad. Creerá que es importante no sólo para la llegada de inmigrantes protestantes europeos, sino también para garantizar la libertad mínima de

[1] F.P. González Vigil, "Importancia y utilidad de las asociaciones". En: *El Constitucional*. Lima, 28 de mayo de 1858.

[2] Todas estas ideas las expresaría en *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la Curia romana*, obra publicada entre 1849 y 1856, y que le valdría la condena de los obispos Luna Pizarro y Goyeneche, y la posterior excomunión de Pío IX en 1851.

conciencia. En tal óptica la visión de Vigil continuaba en la línea de quienes ya desde inicios de siglo abogaban por la medida.

Sin embargo su percepción se ve reforzada por una convicción mayor en la necesidad de la inmigración y por su confianza en que serán los extranjeros europeos los que ayudarán a llevar al país por el sendero de la "prosperidad", clara alusión a una fuerte influencia ideológica de la concepción de Progreso, ya entonces en boga en nuestros medios. Para Vigil la cuestión era clara, el progreso traía la libertad espiritual y la libertad económica. Ambos dependían de nuestra fuerza, pero a su vez estaban en directa relación con la llegada de extranjeros. Para ello había que garantizarles una serie de libertades: tolerancia religiosa, libertad de matrimonio, etc. En su óptica, su no ejecución era la causa de "tantos males" que aquejaban a nuestra sociedad.

Tal idea no era solitaria. Entre el conjunto de sectores liberales llamados 'radicales' (Pedro y José Gálvez, M. de Portillo, Miranda, Oviedo, Fernando Casós) que en forma separada o conjunta actuaban en la vida del país, existía también el consenso de la necesidad de la tolerancia de cultos. Aunque aquí también, con más fuerza que antes, basados en la libertad de conciencia y en el optimismo por el progreso. De esta manera y al haber adquirido una certeza mayor sobre la necesidad del desarrollo material y espiritual del país, las medidas secularizadoras se presentarán como de necesidad impostergable[3]. Por supuesto que esta intencionalidad de procurar leyes secularizadoras para el progreso, se engarza perfectamente con otras medidas de igual fin. Así, se va hablando de modernización de la sociedad mediante leyes y reformas en la economía, el Estado y el orden jurídico. Se trataba de dar una serie de medidas en un sentido liberal que conlleve a superar las trabas 'endémicas' del Perú[4]. Estas ideas, muy de cara a una visión práctica, también eran compartidas en mayor o menor medida por el conjunto de liberales 'moderados, políticos y empresarios, que clamaban por superar los entrampes (guerras, atraso económico, etc.). La idea del progreso en esta forma se iría filtrando a distintos niveles de la nación. Por supuesto que no fue ni rápido ni exento todavía de un fuerte resabio 'corporativista'[5]. Ya con motivo de la

[3] Por ejemplo Pedro Gálvez en *Proyecto de inmigración al Perú*. Lima, Imp. del Estado 1871, mostrará esa clara inclinación.

[4] "El ideal del progreso, entendido como estabilidad política y desarrollo económico, tenía por objetivo la inserción del Perú en el mercado internacional, y a consecuencia de ello, la asimilación (no la integración) en la cultura occidental y europea", Marcos Cueto, *Excelencia científica en la periferia*. Lima, GRADES 1989, p. 54.

[5] O lo que sugiere Fernando de Trazegnies, una idea de modernización con fuerte contenido tradicionalista. Se nota en las propuestas de empresarios y políticos moderados de estos momentos. *Cf.* ideas de Trazegnies y de Gonzalo Portocarrero al respecto. A. Adrianzén, *Pensamiento político peruano*. Lima, DESCO. 1987.

campaña electoral para las elecciones presidenciales de 1851, el llamado "Club Progresista" y el periódico *El Progreso* hablaron sobre el nombre mismo que los identificaba, proponiendo una serie de medidas económicas y sociales, parte liberales y parte proteccionistas, argumentando que se debía ser prácticos, dar las leyes adecuadas y enfrentar los problemas existentes[6]. Como ellos, una década más tarde, los hombres de la *Revista de Lima* también propondrán una serie de normas que ayuden al ansiado progreso. En ese sentido compartieron con los radicales su común preocupación por la sensación de atraso que sentían. Sin embargo, nunca llegaron a una propuesta de tolerancia de cultos y de otras leyes secularizadoras para la atracción de inmigrantes y el progreso[7]. Creían sí en la importancia de la inmigración, pero pensaban que el desarrollo material y el fomento de leyes atractivas eran mejores canales que las medidas secularizadoras[8]. Como bien expresó *El Progreso*, refiriéndose a la inmigración, no implicaba dar la tolerancia de cultos "pues ya existe de hecho, en la conciencia del pueblo", proponiendo más bien imitar los mecanismos de atracción de inmigrantes de los EE.UU. y la creación de una infraestructura adecuada de caminos[9]. Estas visiones, prueban en el fondo las diferencias con algunos radicales que, bien basándose en principios doctrinarios de libertad de conciencia o bien sustentándose en su confianza

6 "El progreso es una ley fundamental de los seres dotados de razón y libertad", *El Progreso* del 29 de agosto de 1849. Sobre el "Club Progresista" y su ideario *Cf.* J.L. Orrego Penagos, "Domingo Elías y el 'Club Progresista': los civiles y el poder hacia 1850". En: *Histórica* XIV (diciembre, 1990).

7 *Cf.* por ejemplo Francisco de Rivero, *Memoria, o sea apuntamientos sobre la industria agrícola del Perú y sobre algunos medios que pudieran adoptarse para remediar su decadencia.* Lima, Imp. del Comercio 1845. Habló del desarrollo agrario vía el fomento de inmigrantes europeos católicos, de la utilización de brazos en la Sierra y Selva, mostrando su indiferencia a la inmigración protestante.

8 Manuel Pardo tenía en ese sentido un fuerte ideal inmigracionista, viéndolo como portador de la transformación de la agricultura colonial "...no podemos convenir a que se sacrifiquen a infundados recelos de un cruzamiento de razas, el porvenir de la agricultura nacional, principal fuente de riquezas del país, y la alimentación de toda la población". Pardo, "La inmigración vascongada". En: *Revista de Lima*, 1861, T. II, p. 105. Favoreció la inmigración española a la costa norte del Perú, porque esperaba con ello que se creara un núcleo de pequeños arrendatarios capitalistas que dinamizarían el agro. Planteaba que serviría a la necesaria regeneración del país "como ha dicho Alberdi". Con todo no encontramos una opinión definitiva sobre tolerancia de cultos en su pensamiento. Parece era partidario de cualquier forma de inmigración europea a través de diversos mecanismos de fomento. Sobre M. Pardo *Cf.* C.E. McEvoy, *Manuel Pardo, Pensamiento y Proyecto político: aproximación hacia un intento de Modernización del Perú.* (Th. Mag., Pontificia Universidad Católica). Lima, 1989. pp. 102-156.

9 *El Progreso* del 29 de agosto de 1849. El periódico se publicó entre ese año y 1851. Sus ideas estaban fuertemente cargadas de racismo y de desprecio por el indio (que se plasman en las opiniones de S. Lorente, asiduo escritor del periódico).

exacerbada por el progreso en manos del protestante, se iban distinguiendo del conjunto de la clase política liberal, mucho más práctica, sin el sentido doctrinal fuertemente impregnado, y poco dispuesta a enfrentamientos con la institución directamente afectada: la Iglesia. Esto sin embargo, no les inhibiría de querer propugnar, al lado de ese radicalismo, y en nombre de la modernización del país, reformas en otras esferas que atañían a la Iglesia católica, como por ejemplo en replantear su relación en el plano económico.

En efecto, el ascenso al gobierno del mariscal Ramón Castilla, en 1845, supuso para el Perú el fin de una etapa de fuerte inestabilidad político-social y el inicio de un gobierno relativamente estable, marcado por un desarrollo económico que tuvo en la explotación guanera y el fuerte intercambio comercial, sus estímulos más poderosos, significando un auge de los sectores productivos más de cara al mercado internacional (agricultura exportadora costeña, productos mercantiles del sur, etc.) y el desarrollo de una mentalidad liberal económica que lentamente imprimió su propia marca al proceso. Lo cual abrió al país a nuevas soluciones y también a nuevos problemas.

Dicho proceso de integración internacional y relativo desarrollo interno iba de la mano de la construcción de nuevas directrices políticas, directrices que en mayor o menor medida Castilla y los sucesivos gobiernos se esforzaron por concebir. Reglamentaciones en los campos judiciales y económicos, reestructuración del Estado y de sus instituciones anexas, etc., exigían para su consecución el acabar lentamente con rezagos considerados coloniales y corporativistas: fueros personales e institucionales, tributo indígena, esclavitud e impuestos no estatales que impedían el desarrollo del agro (diezmos, censos, capellanías y vinculaciones, que refrenaban el ingreso de capital e inversión al campo e impedían un mercado libre de mano de obra). Serían los momentos más liberales, el de los congresos de 1856 y 1867, los que apresuraron la concreción de estas medidas liberalizadoras, aunque en general el proceso no sufrió grandes retrocesos en el conjunto de los gobiernos de 1845 a 1879.

Las concepciones modernizadoras, de este liberalismo de mediados de siglo, motivaron que los criterios de inversión, libre mercado y crecimiento económico fuesen los motores de las reformas que de una u otra manera afectaron a la Iglesia. Así, los gobiernos se esforzaron por eliminar sus privilegios económicos, aunque sin cuestionar mayormente la relación estructurada con ella desde antes de 1845.

Ya en 1849 los liberales, merced al clima existente[10], se decidieron por la liberalización de la agricultura, vía eliminación del diezmo y por la supresión

[10] El clima que existía en el Senado y en los medios públicos por liberalizar la economía y atraer inversión sobre el agro, en postración luego de guerras e impuestos excesivos, era notable. *Cf.* como ejemplo Francisco de Rivero, o.c.

del fuero eclesiástico. Pero la falencia fiscal, todavía endémica, para pagar a los nuevos asalariados y la necesidad de evitar enfrentamientos motivaron que las reformas secularizadoras siguieran más bien un ritmo lento en el período, pues "la Relijión... es la vida del cuerpo político"[11]. Así, ni en 1849 ni en 1853, cuando en la Cámara de Diputados se habló sobre el particular, pudo llegarse a un resultado[12]. Sería el momento liberal que trajo consigo la Convención de 1856, luego del derrocamiento de Echenique, la que avanzaría en estas medidas, logrando la supresión del diezmo, primicias, derechos parroquiales, fomentando las desvinculaciones y declarando la enajenabilidad de la tierra más allá de sus detentadores, de acuerdo a ley. Tales avances no se hicieron fáciles, pues hubo de lucharse en la misma Convención Nacional contra facciones moderadas y fuera de ella contra la jerarquía eclesiástica[13] y contra el mismo Presidente Castilla, que lentamente iba enemistándose con un Legislativo muy liberal. Al final, los avances logrados supervivieron aun más allá de la misma Convención, que finalmente fue disuelta por las fuerzas centrífugas que habían creado con el apoyo explícito del Presidente[14]. La ley de

[11] José G. Paz Soldán, *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Relaciones Exteriores, Justicia y Negocios Eclesiásticos del Perú presenta a la Lejislatura ordinaria de 1847*. Lima, Imp. del Comercio 1847 p. 53. 1849 es un año de gran controversia con la autoridad eclesiástica. El ejecutivo presentaba un proyecto inmigracionista al Congreso y en él -influenciado por J.G. Paz Soldán- se daba la ley de elección de prelados regulares, mientras se discutía sobre la eliminación del diezmo y fueros eclesiásticos. En los mismos meses el ministro Pardo decretaba reglamentos regalistas en lo relativo a concurso a curatos. Y el arzobispo Luna Pizarro se enfrentaba a J.G. Paz Soldán, en el caso de la monja María Garín, que deseaba secularizarse y que por ello había acudido a la opinión pública. Luna Pizarro, *Escritos Políticos* Lima, UNMSM 1959. Cartas a J.S. de Goyeneche. Lima, 13 de octubre, 12 de noviembre, 11 de diciembre de 1849; *Cf.* además J. Dammert Bellido, "Luna Pizarro, incansable luchador por la Iglesia". En: *Revista Teológica Limense* XVI (1982) 2. El encarpetar las reformas económicas calmó en algo los ánimos.

[12] Discusiones que se entramparon en el procedimiento relativo a cómo ejecutar las medidas y los recursos alternativos para asumir el sostenimiento del clero.

[13] El informe que emitió el Cabildo Eclesiástico limeño, a pedido del Congreso, en 1855, sobre estas medidas muestra particularmente una clara renuencia a admitir la asalarización del clero y menos la abolición del diezmo. Se basa en el derecho tradicional y teológico de esta renta, en la imposibilidad de reformar el poder civil, y en el miedo de depender del Estado para su sustento en el futuro. *Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y propiedad de la Iglesia*. Lima, Imp Fco. Solís 1885. Firmado por José Manuel Pasquel y Lozada (Obispo de Eretria), Lucas Pellicier, Bartolomé Herrera, Pedro Tordoya, entre otros.
Más tarde, cuando la Constitución fue dada, los obispos se negaron a jurarla, pues denunciaban que en ella había artículos que desconocían las prerrogativas de la Iglesia. Igual actitud tuvo el diputado eclesiástico Pedro Tordoya.

[14] Fueron incorporados a la Constitución moderada de 1860. Algo que hubo de lamentar Bartolomé Herrera, miembro de la cámara y que defendió hasta el final los privilegios

desvinculaciones fue seguida por la ley de 1862, la ley sobre redención de censos y capellanías en 1864, la ley de 1865 que concedía a la Sociedad de Beneficencia de Lima la administración de bienes de cofradías y la ley de 1868 que preveía la extinción de patronatos y capellanías laicales de libre denominación. Contra todas estas leyes la jerarquía se pronunció, las consideró un ataque sistemático del Estado sobre los bienes de la institución y denunció la violación de la propiedad de la Iglesia[15]. Sin embargo el Estado sabía los límites del accionar que ejecutaba y cuando Fernando Casós, en el momento liberal de 1867, se atrevió a presentar un proyecto de desamortización total de los bienes eclesiásticos, éste fue rechazado sin mayor inconveniente[16].

De esta forma los sectores políticos que estuvieron en el poder, intentaron mediante medidas de carácter económico insertar al país en la economía de libre cambio, cuestión que chocó frontalmente con privilegios detentados por la Iglesia. Sin embargo, al mismo tiempo continuaron interesados en mantener a la religión católica como cohesionadora social, manifestando sus deseos de hacer del eclesiástico un funcionario gubernamental, que velase por sus intereses, entre los cuales se tenía "el bien de las almas"[17]. Ello y los procesos de secularización en la vida cotidiana, intentos de establecer los registros civiles para el control demográfico estatal, etc., motivaron reacciones radicales de la jerarquía. Estas medidas de características modernizadoras eran "graves inconvenientes... Rentado el Clero por la Nación... estarán a disposición del Señor que le da salario, y habrá perdido la libertad e independencia en que debe conservarse... Se agrega a esto la falta de fondos que tiene la Nación" en palabras de Goyeneche al comentar las medidas de 1856[18]. Pero la modifica-

eclesiales, "que traen mucho beneficio al país", habiendo presentado incluso un proyecto constitucional que fue desestimado. *Cf.* proyecto en Pareja Paz Soldán, o.c., pp. 845-888.

15 La ley de redención de censos y capellanías fue rechazada por el clero, que adujo en tales privilegios un beneficio al país, pues permitían el crédito y la posibilidad de rehabilitar tierras vacas. Adujeron en todo momento que las medidas dictadas sólo eran parte de un ataque sistemático a la Iglesia y un buscar repetidas veces favorecer a los hacendados antes que a sus prestamistas. *Cf.* al respecto F. Orueta y Castrillón, *Exposición que el Ilmo. Sr. Obispo de Trujillo ha dirijido al Supremo Gobierno sobre la ley de redención de censos y capellanías*. Trujillo, Imp. La Ilustración, 1865.

16 Al igual que en el momento liberal de 1856, las medidas tomadas en el Congreso de 1867 sobrevivieron más allá de ella, que también terminó disuelta por una revolución.

17 AAL. SNSG., Leg. 5, 1842-1846. *Carta del Ministro Paz Soldán al arzobispo Luna y Pizarro*, 23 de marzo de 1846.

18 Goyeneche y Barreda, *Representación del obispo de Arequipa... al Supremo Gobierno Provisional de la República sobre el fuero eclesiástico, los diezmos, primicias y derechos parroquiales*. Arequipa, Imp. Ibáñez y Hnos. 1856, p. 3.

ción en algunos términos de la relación del Estado con la Iglesia hacía notar, sin embargo, que una cosa sí no cambiaba, cual era la vigencia del Patronato, pues como diría un Ministro de Justicia y Culto de Castilla "El patronato es un depósito sagrado de la nación, confiado al Gobierno; debe conservarlo intacto... y conteniendo a la autoridad eclesiástica cuando pretendiera algo"[19]. Más allá de los conflictos en materia de privilegios con la Iglesia, nadie se molestó en cuestionar estos atributos. El Patronato fue ejercido sin mayores inconvenientes y existe buen material sobre su uso y los conflictos domésticos que generó, a nivel de creación de diócesis, de la formación del clero, elección y residencia de obispos, etc. Quizá el conflicto más grave fue con el obispo de Puno Ambrosio Huerta en 1868[20]. Pero en general fue obvia la aceptación de esta potestad estatal, hasta su legalización definitiva en 1874 por la Bula *Preclara Inter Beneficia* de Pío IX, dándole el gobierno el *exequatur* en 1880 para su aplicación[21]. Sólo cuando se insinuaba la tolerancia de cultos, entre hombres radicales como González Vigil, entonces la reacción católica tomaba los ímpetus como ante los temas de privilegios económicos. Y aquí sí el conservadurismo peruano de mediados de siglo supo darle a los sectores eclesiales, a diferencia de antaño, una

19 J.G. Paz Soldán, o.c., p. 54. Todos los gobiernos sostuvieron de manera más o menos orgánica el patronato. Por ejemplo durante el primer gobierno de Castilla (1845-51) son célebres las actitudes de los sucesivos ministros de Justicia o Gobierno (J.G. Paz Soldán. Felipe Pardo, Matías León, J.M. del Mar) en la defensa del regalismo patronal. Como de los Fiscales Supremos (F.J. Mariátegui). Lo vemos en la controversia del obispo de Trujillo, José Higinio Madalengoitia, con el prefecto del lugar, Pedro Bermúdez, por su intervención en los asuntos internos del seminario diocesano (1846); en la aplicación de la Bula de la Cruzada y reducción de días festivos (1849); en las reglamentaciones del Cementerio General de Lima y el concurso a curatos (1849); intervención de los síndicos de pueblos (1849); pase de Encíclica sobre Purísima Concepción (1850), etc. Ni siquiera durante el gobierno de Echenique, y a pesar que uno de sus ministros de Justicia y Culto fue Bartolomé Herrera, se eliminó la tendencia. Lo observamos en la promulgación del Código de Enjuiciamiento Civil (1851), y en las diversas autorizaciones al ingreso de regulares al país, donde se deja bien en claro que son debido a potestades patronales. De 1854 a 1858, ciertamente las fricciones se ahondan mucho más, con el nuevo ministro de Justicia y Culto, Pedro Gálvez.

20 *Cf.* sobre el particular García Jordán, *Iglesia y Poder*, pp. 183-184. Castilla mismo tenía bien en claro sus prerrogativas de Patrón. *Cf.* Dammert B. "Mariscal Castilla: rey de Castilla". En: *Histórica.* III (1983) 2. También hubo conflictos en aquellas décadas por la elección de los obispos Charún, de Trujillo, y Pedro Ruiz, de Chachapoyas, en el nombramiento de P. Tordoya como magistral del Cabildo Eclesiástico de Lima en 1851, en el desconocimiento de Manuel Pardo a M.T. del Valle como arzobispo de Lima en 1872 y en los esfuerzos vanos del Estado por obtener de Roma el nombramiento de Juan Gualberto Valdivia, como obispo del Cusco en los años cincuenta. En general conforme la romanización de la Iglesia avanzaba y las medidas de reformas económicas a la par, los conflictos tendían a agudizarse.

21 Garaycoa, o.c., p. 85; Vargas Ugarte o.c., p. 302, García Jordán, o.c., p. 186.

doctrina coherente que rechazaba la tolerancia de cultos y enfatizaba el carácter monorreligioso del Perú. Cada vez más inmunizados frente a las ideas liberales, los sectores eclesiales de mediados de siglo supieron entonces cerrar filas frente a medidas más allá de las obtenidas por el Estado en las primeras décadas.

II

Estas reformas económicas, contra las cuales los grupos católicos mostraron su categórico desacuerdo, presentaron a un liberalismo bastante convencido de la justicia de las medidas. Sin embargo lo mismo no ocurriría en el tema de tolerancia de cultos.

El Ejecutivo peruano tenía la idea suficientemente clara desde 1845 por lo menos, que uno de los mecanismos para lograr la recuperación de la agricultura era el aumento de brazos y de tecnologías[22]. Y tenía suficientemente claro además que debía hacerse a través del fomento de la inmigración europea, como estaba ocurriendo en ese momento en otros países de América. La urgente necesidad de mano de obra para la agricultura exigía una salida rápida, y una toma de conciencia de que debía hacerse sin muchas restricciones sobre los países de origen de aquellos hombres que quisieran venir voluntariamente, por cuenta propia o por iniciativa de agencias de inmigración, a nuestras costas. De esta forma, se rechazaba cualquier pretensión de restringir la iniciativa sólo a los originarios de países católicos. En medio de la urgencia del desarrollo económico, irán concibiendo esas necesidades. En 1847 lo expresó tentativamente el ministro Paz Soldán[23] y en 1849 el ministro de Gobierno lo hizo saber nuevamente al Congreso, insis-

22 Al respecto ya en ese año Francisco de Rivero, o.c., propugnaba en su calidad de ministro en Londres, la necesidad de la inmigración de 'brazos ágiles y fuertes' de Europa. Aunque estimaba que ella debía ser sólo de la Europa católica.

23 J.G. Paz Soldán, *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Gobierno, Instrucción Pública y Beneficencia de la República peruana presenta al Congreso peruano de 1847*. Lima, Imp. del Comercio 1847, p. 22. Habló de que la agricultura costeña -la que es objeto de todos los comentarios modernizadores- necesita de urgentes brazos trabajadores para eliminar el letargo en que se encuentra, luego de décadas de crisis. Esa mano de obra no puede llegar de la sierra, porque al trabajador serrano se le necesita justo cuando está trabajando estacionalmente sus tierras. Por lo que es urgente la migración de europeos. Puso énfasis que en el futuro se aprobase "una ley especial" que amparara a los extranjeros y facilitara su llegada. Dejó implícita la idea que, además, no debía ser restrictiva a extranjeros de determinados países.
El célebre ministro de Castilla, defensor de los privilegios patronales del Estado y acérrimo garante de la inmigración y de la secularización (como lo seguirá haciendo más tarde, en los sesenta, como Fiscal Supremo), no tuvo sin embargo escrúpulos en pedir, que mientras

tiendo en su fin práctico, pues la prosperidad dependía dramáticamente de la necesidad de mano de obra y para ello había que recurrir a los inmigrantes en general, sean franceses, italianos o anglosajones[24].

Ahora bien, esto implicaba respetar la ley constitucional. Castilla en 1845, al asumir el mando, se había comprometido a respetar el carácter oficial de la religión católica protegida por el Estado, tal como estaba sancionado por el artículo 3 de la Carta de 1839. Lo corroboró el Ministro del Exterior, Justicia y Negocios Eclesiásticos, J.G. Paz Soldán al afirmar que la religión era "la vida del cuerpo político"[25]. No se trataba de ir contra los preceptos constitucionales que garantizaban la restricción religiosa a otros cultos públicos, sino de dar protección mínima a los inmigrantes no católicos para que sus libertades no sean melladas. En ese sentido el ministro Mar, en 1849, pedía una ley para que los no católicos no sólo vieran respetada su libertad a ejercer su religión privadamente, sino que además pudieran hacerlo públicamente. Se trataba en el fondo de garantizarles sus libertades plenas. Expresaba que implicaba dar (más allá del paso forzado de 1839 por las garantías a los cultos privados) una medida realmente incentivadora para la inmigración[26]. Era obvio que la restricción pública de prácticas recibía un

tanto, se importara esclavos (a cuya gestión llegaron cuatro mil del Choco, Colombia). "Si la importación de esclavos ascendiese a cuatro mil, cosa muy probable, rendirían seiscientos mil pesos anuales, que, en diez años, serían seis millones, y en veinte, doce. Y cuál de las industrias presentes es capaz de agregar al capital nacional una suma tan considerable? Y se habrá de renunciar a tan encantadora perspectiva sólo por mimar un exótico destemplado ultraliberalismo?". J.G. Paz Soldán, "Memoria sobre la esclavatura en el Perú", 1846. En: Arańda Ed, *Colección de tratados, convenio, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos* (14 vols). Lima, 1890-1911, vol. VIII. El liberalismo del ministro era pues muy práctico, detenido en la modernización económica de la agricultura costeña.

24 Juan Manuel del Mar, *Memoria del Ministro de Gobierno del Perú a la Legislatura Ordinaria de 1849*. Lima, Imp. Aranda 1849. pp. 10 y ss.

25 J.G. Paz Soldán, *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Relaciones Exteriores, Justicia y Negocios Eclesiásticos del Perú presenta a la legislatura ordinaria de 1847*, p. 52. Lo que por supuesto no le impidió criticar al clero, por su radical oposición a la modernidad.

26 "La intolerancia, ese funesto legado del coloniaje y de la ignorancia de nuestros padres, es uno de los graves inconvenientes que tenemos que combatir para facilitar la inmigracion europea, que es la preferible en el estado de infancia de nuestra sociedad. Goze el inmigrado de amplia seguridad y protección, desaparezca el esclusivismo que lo reduce a la condición de peregrino o mendigo, respétese el santuario de su conciencia y de su culto, y se purificará nuestro hermoso suelo del contajio venenoso que auyenta a las poblaciones del antiguo mundo, y se llenarán de hombres nuestros grandes vacíos territoriales, y cambiarán de aspecto los inmensos desiertos, en donde, por falta de recursos, no ha podido aún la tierra del viajero desplegar su dosel hospitalario". J.M. del Mar, o.c., p. 20.

cierto revés, por más que se hiciera énfasis en que los extranjeros estarían limitados de predicar sus creencias. El fin inmigracionista movía a propiciar tal actitud límite.

Sin embargo el Congreso rechazó el proyecto de ley (1849), haciendo mostrar que la mayoría de legisladores tenía muy en cuenta el peligro para la religión católica. Era evidente que la acción de los hombres del gobierno, nada radicalizados, era entorpecida por la acción de sentimientos católicos, que arrastraba a la mayoría hacia posiciones cautelosas, como fue la actitud del presbítero José Mateo Aguilar que acusó al gobierno de querer descatolizar al país, lo que dio lugar a una réplica del Ministro Paz Soldán, causando desconcierto y zozobra entre los congresistas[27]. El frustrado proyecto de dar garantías a los cultos extranjeros, no impidió por supuesto que en ese año la comunidad inglesa empezara a celebrar sus cultos anglicanos en el Callao (medida aprobada por el gobierno en 1844), sin embargo la posibilidad de captar inmigrantes directamente de países protestantes se frustró. Aunque los ingleses tuvieron sus derechos garantizados, para los propugnadores de la inmigración, aquello debía ampliarse por ley y ser canal de estímulo a la creación de compañías colonizadoras en países no católicos. Castilla se lamentó de la actitud obstruccionista del Congreso, pues de lo que se trataba era de "finalmente continuar cumpliendo con el sagrado deber de proteger y defender la santa religión que profesamos, sin armarnos por eso de una intolerancia repugnante a los progresos de la civilización y al espíritu del evangelio"[28].

El deseo de los gobernantes por propiciar leyes que faciliten la disponibilidad de mano de obra a la agricultura va a continuar. A sus intenciones de acudir en ayuda de la costa se añade la posibilidad de la colonización de la selva. Ya a propósito, la ley de creación del departamento de Loreto (1832) había garantizado una serie de beneficios a los extranjeros que decidieran colonizar la región. A esto se agregó el decreto de 1845, que mandaba construir caminos en Pozuzo y ratificaba la ley de 1832[29]. Luego, la ley del 24 de mayo (ley de Montaña) confirmó esta necesidad[30]. Pero en la práctica llegaron muy pocos extranjeros a la selva, por la

27 Según Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, T. V. pp. 171, n. 5, el incidente no ocurrió. Como sea, lo cierto es que 1849 fue, y en general desde 1845, un momento álgido alrededor de estos temas.

28 CEHM., Archivo Castilla. 1956-1974, vol. I. *Discurso de Clausura del Congreso extraordinario*. 26 de marzo de 1850. pp. 243.

29 Se ofrecía a los inmigrantes, de acuerdo a la ley de 1832, la concesión de las tierras que pudieran labrar, exonerándolos de pagos judiciales y parroquiales.

30 Votando 3,000 pesos de ayuda para construir puentes y caminos en la región. Esta acción se cumplió parcialmente, por negligencia y falta de recursos del fisco, por lo que muchos caminos quedaron truncos. *Cf.* Bonfiglio, o.c., p. 95.

falta de ayuda estatal y los problemas de acceso a la región, además de lo escasamente atractivo que les suponía. El Estado entendía que su interés era la costa y los problemas de su agricultura. Castilla se lamentó de la poca flexibilidad de los grupos católicos a entender tal necesidad "porque es necesidad presentar en nuestra tolerancia un aliciente al establecimiento, en nuestro despoblado territorio, de los hombres útiles de todas las naciones y de todas las creencias"[31]. No le quedará más remedio que acudir en ayuda de la agricultura costeña con la ley del 17 de noviembre de 1849, que autorizó la importación de mano servil china. La presión por la recuperación agraria y el fracaso evidente de las posibilidades de traer inmigrantes llevó a esta acción[32].

Ahora bien, si bien es cierto que el Congreso hizo fracasar la posibilidad de dar facilidades de cultos al extranjero, no por ello fue de su entera responsabilidad el fracaso de la inmigración europea al agro. También la actitud ambivalente del Ejecutivo, excesivamente confiado en el efecto milagroso de la flexibilización de cultos restrictivos, ayudó. En 1850 había en Lima 1,096 extranjeros que habían llegado para colonizar, pero que vegetaban sin conseguir empleos, pues el gobierno no mostraba interés en ayudarlos. En 1851, 320 irlandeses llegaron atraídos por la promoción gubernamental, pero al ver la situación distinta que encontraban, y carentes de ingresos seguros, muchos optaron por reembarcarse. Recién en 1857, y ante el desempleo extranjero, es que el gobierno recogerá a los pocos que quedaban, juntando a 302 tiroleses llegados, para enviarlos a Pozuzo. Una salida de momento ante el abandono en que se encontraban[33]. Abandonados a su suerte en Lima, no les interesaba tampoco emplearse en haciendas de

31 CEHM., Archivo Castilla. 1956-1974, vol I. *Discurso...* p. 243.

32 Sobre el tema *Cf.* H. Rodríguez Pastor, *Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900)* Lima, Instituto de Apoyo Agrario 1989. Aunque algunos inmigracionistas se sintieron ofendidos: "[no queremos] una inmigración abyecta y degradada como la chinesca, que nos haga retroceder, sino libre y civilizada como la europea, que nos haga adelantar" *El Peruano* 15 de febrero de 1851. *Cf.* además los artículos del 5 y 12 de febrero de 1851. En general el periódico era una tribuna de aquel sector del liberalismo en 1851. Pero la medida se terminó imponiendo. Era la necesidad pragmática lo que llevaba a tal derrotero. Como lo había sido, previamente, en la importación de esclavos del Choco en 1847. En resumen, el proporcionar mano de obra barata y fácil de explotar. La salida más obvia en una sociedad rentista y jerárquica. *Cf.* al respecto Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854.* Lima, PUCP 1993.

33 *Cf.* Sachetti, *Inmigrantes para el Perú.* Lima, Imp. de la Opinión Nacional 1904; Johann Weigl, "Pozuzo, isla alemana en la selva peruana" En: *Cultura Peruana* Lima, enero-abril 1963; Bonfiglio, o.c., pp. 96 y ss. En 1860 el gobierno les quitó la subvención votada en 1857, de 1,000 pesos mensuales. La colonia fue olvidada hasta su redescubrimiento nacional en este siglo.

los alrededores, pues los tratos inhumanos y misérrimos salarios los desanimaban. Y eso lleva a la otra verdad, cual es la actitud de los propietarios agrícolas a tener mano de obra barata y explotada, entorpeciendo a su vez el éxito de una política de inmigración agrícola. Animaban a muchos los altos salarios de Argentina, Uruguay o Chile que los bajos de la costa peruana. En tal óptica la servidumbre china supuso el necesario reacomodo a los intereses de la agricultura.

Todos estos sucesos no podían más que causar desconcierto en quienes creían en las bondades de la inmigración europea. J.G. Paz Soldán lo demostró, pues pese a haber participado en el gabinete de Castilla, no tuvo molestias en 1853, como ministro de Echenique, en suspender la ley de coolíes. Era obvio que la negligencia de diversos sectores sociales y económicos, desde sus propios intereses, impedían la reforma económica tal como lo hubieran deseado un Mar o Paz Soldán. La puerta, empero, quedó abierta para que el radicalismo liberal canalizara los anhelos, señalando, ahora sin omisiones, que el punto era la supresión de la intolerancia religiosa. Confiando en que la tolerancia de cultos sería el libre estímulo de la llegada de extranjeros, expresaron su firme deseo de llevar a cabo esta reforma. En el fondo se dejaron llevar por las consecuencias, que en su opinión tenía la medida, sin entender los factores nacionales que lo hubieran seguido entorpeciendo. Por lo menos así se traduce de la expresión del artículo anónimo "Tolerancia de cultos, sí queremos inmigración", aparecido en *El Peruano* el 8 de mayo de 1850. Alabando al gobierno por su clara predisposición a propiciarla "principal factor de prosperidad", criticó al Congreso el no haber abolido la intolerancia religiosa, en su opinión, clave para el progreso del Perú, pues de qué servía que se estimulase las empresas de inmigración y se dieran tierras para colonizar "si por otra se deja en pie la indestructible barrera de la intolerancia"[34]. El asunto era claro, la intolerancia era el impedimento y su sola abolición significaba la llegada masiva de inmigrantes. Como decía González Vigil, por aquellos años, entonces "vendrán con sus familias" y harán próspero a nuestro país[35].

Por supuesto que contra estas tesis los sectores eclesiásticos se pronunciarían, denunciando una supuesta entrega del Perú a la barbarie, a la descatolización. A propósito del artículo anónimo de 1850, ya Raphael Taurel rechazaba, no sin alguna razón, que la inmigración fuese desincentivada por la falta de tolerancia de cultos, considerando que una dispersión religiosa

34 *El Peruano*. Lima, 8 de mayo de 1850.

35 "Importancia y utilidad de las asociaciones". En: *El Constitucional*. Lima, 28 de mayo de 1858. Entre 1849-56 había publicado su *Defensa de la autoridad de los gobiernos y los obispos...* con estas ideas.

sería sinónimo de caos y anarquías y que dado el fin glorioso del catolicismo y de lo español, era mejor preservar esta unión religiosa, no permitiendo el quiebre de la unidad nacional[36]. En todo caso si se permitía la inmigración, debía ser católica. Bartolomé Herrera fue de ideas parecidas, defendiendo la unidad religiosa y la nacionalidad, condiciones básicas al lado del fuerte autoritarismo, para el desarrollo del Perú. Ni la *Defensa* de González Vigil por la tolerancia ni los arrebatos de los sectores más radicales del liberalismo movieron a un cambio de opinión. Como bien señala Pike[37], el discurso católico entró en una definición en esta década del cincuenta, encontrando en las ideas de Bartolomé Herrera y las nociones de unidad religiosa, nación y destino promisorio, los ingredientes necesarios.

El fracaso de los proyectos de inmigración europea[38] fue visto así, por diversos sectores liberales, no solamente como el resultado de la débil atención estatal en su consecución sino además como la prueba evidente de la falta de interés del colono dadas las condiciones nada propicias existentes. La causa inmediata era la intolerancia religiosa. En consecuencia fue uno de los motivos, al lado de la abolición de rentas eclesiales y fueros privativos, que hizo correr libelos, provocó enfrentamientos callejeros y enfrentó a legisladores por muchos años, llevando a una auténtica polarización de las discusiones, que puso a sectores liberales y de mentalidad 'moderna' en un lado y a la Iglesia y a los 'tradicionalistas' en el otro. Para los últimos el fin de la unidad religiosa peruana significaba el fin de la civilización peruana, la llegada de la impiedad y del desorden. Para los otros era imprescindible tal acción para traer inmigrantes. A ello vino a agregársele, de parte del

36 R. Taurel, *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'inmigration étrangére*. París, Chez C. Maillet-Schmitz 1851, p. 45 y ss. Taurel era miembro del partido católico. *Cf.* también su *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú*, T. II. París, Librería A. Mézin 1852-55.

37 o.c., pp. 55 y ss.

38 Uno celebrado por el Estado con el ciudadano alemán C.D. Schultz, para el traslado de diez mil colonos alemanes a Loreto entre 1853 y 1857 había fracasado. En Amberes apenas se embarcaron 321 (1968). Otro, celebrado en 1870, ni siquiera se efectuó. Ante otro proyecto, para trasladar 25,000 irlandeses, el gobierno británico se opuso. Sólo un proyecto ambicioso de traer 10,000 colonos a la costa pudo efectuarse, con el traslado a la hacienda Talambo de 58 familias vascongadas (que tuvieron que embarcarse en Burdeos, pues el gobierno español negó su ayuda). Los fracasos se debían a la falta de planificación gubernamental y la pésima reputación del Perú, debido a los maltratos que recibían los extranjeros, amén de los bajos salarios. Por ello los gobiernos europeos se oponían reiteradamente a que sus connacionales viniesen. Los pocos que lo hicieron, como los vascongados, pronto entrarían en discusiones con sus patrones, precisamente por maltratos recibidos. *Cf.* Bonfiglio, o.c. Sobre la posibilidad del cambio de la agricultura costeña por medio de la inmigración europea, *Cf.* M. Pardo, "La inmigración vascongada". En: *Revista de Lima*, 1861, T. II, p. 105. Deseos que jamás se cumplieron.

radicalismo doctrinal, la visión de que era también para dar plena libertad de conciencia a la sociedad y abrirse a la modernidad. Se justificaba entonces plenamente el enfrentamiento.

De hecho, ya antes que se instalara el Congreso de 1855, en el momento liberal del gobierno provisorio de Castilla, era evidente que la Constitución al elaborarse iba a recoger (como finalmente recogió) sustanciales reformas en el plano de los ingresos de la Iglesia y su asalarización, y que además se propugnase entre algunos legisladores establecer la tolerancia de cultos. Desde diversos sectores católicos empezará un proceso de rechazo a las pretensiones del Congreso. En Cusco, el 13 de mayo, Bonifacio Alvarez, Fiscal de la Corte Superior y otras personas notables de la ciudad, se pronuncian contra los intentos de establecer la tolerancia. El impreso de la protesta circula libremente por la ciudad y se alerta a la población contra "las pretensiones anticatólicas"[39]. En Lima, a través de diversas hojas volantes, se exige a su vez el juramento a los diputados de sostener la religión católica[40]. En ese clima de animadversión creciente, el obispo de Arequipa, Goyeneche y Barreda publica una pastoral en la que alerta a los fieles contra los libelos anticatólicos que circulaban, asumiendo el pleno rechazo a sus pretensiones de querer abolir los 'justos derechos' de la Iglesia, tratando de sustraerle sus privilegios y aislarla del Vaticano[41]. Dirá que, los que pretenden la tolerancia de cultos, son unos "falsos apóstoles de la felicidad de los pueblos". No eran definitivamente inocentes esos temores, pues de hecho los liberales radicales, al tiempo que coincidían con las tendencias moderadas en suprimir los privilegios de la Iglesia, lanzaban al aire la necesidad de la tolerancia de cultos.

En efecto, aliados a personas que a lo largo de los años anteriores habían batallado por la inmigración europea, incentivaron la tolerancia como garantía del progreso. La reacción católica, que veía desde el inicio de la revolución liberal, la llegada de grandes cambios en el país (libertad de esclavos, supresión de tributo indígena), vio además la acción callejera, de libelos y discursos propiciando la tolerancia. Se había llegado a las calles. Entonces, tratará de oponerse por todos los medios a una tolerancia que consideraba nefasta, presionando sobre el Fiscal de la Nación, por ejemplo, para que

39 AVU., Folletos. O11210. Perú. Iglesia 39. n. 46. *Respecto de que por varios papeles de la capital se ataca la Religión Católica Apostólica Romana, y se pretende la sanción de lo contrario a ella en la procsima Asamblea se hace la siguiente PREVENCION.*

40 AVU., Folletos. O11185. Perú. Iglesia 1, n. 14. *Cuestión Trascendental.* Lima, Imp. El Católico 1855.

41 J.S. Goyeneche, *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la República contra la Religión, dirije al Venerable Deán y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de su diócesis.* Arequipa, Imp. Ibáñez y Hnos. 1855.

encarcele al radical chileno Francisco Bilbao, quien a través de su *Gobierno de la Libertad* y luego a través de las páginas de *El Comercio* había desarrollado una serie de ataques contra el Clero, pidiendo la tolerancia religiosa[42]. La prisión y juicio de Bilbao, en nombre de transgresiones a la ley de imprenta y el art. 3 de la Carta de 1839, motivó aún más la exacerbación de los ánimos, ya de por sí exaltados. Se temía entonces la violenta reacción liberal en la Convención convocada. Aunque Bilbao, acogiéndose al hecho de la suspensión momentánea de la Carta de 1839[43], pudo obtener libertad bajo fianza y luego salir a Europa, ello sin embargo no impidió que los folletos circularan libremente a escasos días de la apertura de la Convención Nacional. Entonces un volante pedía que los congresistas juraran sostener a la religión y Goyeneche exclamaba que la unidad del pueblo católico era indisoluble[44]. Frente a la campaña activa de *El Comercio* por la tolerancia, un anónimo expresaba el sentimiento del clero, al pedir a los legisladores que respetaran:

> "... la ley de la unidad del culto que nos han legado los padres de la patria, salvaguarda de nuestras instituciones y de nuestra independencia, palanca de nuestra felicidad y base de nuestra existencia social"[45].

Nada impidió, sin embargo, que la Convención Nacional al tiempo que aprobaba la eliminación del diezmo y demás privilegios económicos eclesiales y facilitaba el régimen de desvinculaciones de capellanías, discutiera el artículo correspondiente a la tolerancia. Pero si en las otras medidas los sectores radicales del liberalismo -José Gálvez, Matute, Manuel del Portillo- lograron obtener consenso, en la discusión del contenido de este artículo

42 Francisco Bilbao, había llegado procedente de Chile, habiendo luego emigrado a Ecuador, desde donde volvió al enterarse del triunfo de la revolución liberal. Al darse cuenta que no era una revolución como la de la Comuna parisina de 1848, con gobierno de los tribunos y comicios, ejército popular y política mutualista y asistencialista entre sus miembros, publicó *El Gobierno de la Libertad*, donde expresó: "Jamás hubo revolución más infecunda". Criticó que no haya ocurrido una desamortización de bienes de la Iglesia, tolerancia religiosa, etc. Periódicos de provincias reaccionaron a sus planteamientos radicales y él les contestó a través de *El Comercio*. Sobre Bilbao *Cf.* Vicuña Mackenna, *Los Girondinos chilenos*. Santiago, 1902; Armando Donoso, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*. Santiago, 1940; David Sobrevilla, "Francisco Bilbao y el Perú". En: *El Comercio*. Lima 20 de junio de 1993.

43 Nunca más regresaría al Perú. En 1857 se trasladaría a Argentina.

44 Goyeneche y Barreda, *Pastoral que con motivo*... p. 2 y ss.

45 Anónimo, *Ensayo sobre los principios de tolerancia sentados por Julio Manuel del Portillo en su programa publicado en El Comercio del 13 del presente mes*, Lima, Imp. Masías 1855, p. 13.

desde el inicio se mostró su posición minoritaria al interior de la Cámara. El Dictamen en mayoría –firmado por Juan Valdivia, Luis Mesones, Miguel San Román y Santos Castañeda– dejaba el artículo como en las otras Constituciones (Estado que profesa la religión Católica y que no permite el ejercicio de cualquier otra), mientras que el de minoría –firmada por Juan del Portillo, Juan Zavala y Manuel León– decía a la letra: "El único culto público que la Nación protege y mantiene es el Católico Apostólico y Romano" sin dejar en claro el rol del Estado a impedir el ejercicio de cualquier otra creencia[46]. Las discusiones acaloradas dejaron ver diversas tendencias al interior de los opuestos al dictamen de minoría[47]. Pero ni las vibrantes defensas de Gálvez o Matute, en medio del abucheo de las tribunas, por la libertad de conciencia y la necesidad del progreso, cambiaron el curso de los acontecimientos. La última frase del artículo –votado en tres partes– "y no permite el ejercicio público de otra alguna" fue aprobada por 46 contra 22 votos[48].

El radicalismo liberal había perdido la batalla por la tolerancia. En vano consideró necesaria su aprobación para facilitar la llegada de migrantes y propiciar el desarrollo y el progreso. La acción de diversos sectores clericales y moderados, que expresaron que no era el momento el más oportuno para discutirlo[49], al lado de otros sectores católicos que ratificaron su opción por la unidad religiosa y denunciaron el hecho de que sin tolerancia igual venían ingleses y se afincaban, llevaron al fracaso de su postura. Para algunos quizás era el hecho de que ya se había avanzado bastante suprimiendo fueros y privilegios económicos, para otros la necesidad de seguir apoyándose en la Iglesia, pero lo cierto es que en este punto el radicalismo liberal no pudo

46 *Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa en las sesiones de los días 2,3,4,5, 6 y 8 de octubre*. Lima, Tip. del Heraldo 1855.

47 Santos Castañeda por ejemplo invalidó los argumentos de Portillo y Gálvez con argumentos teológicos, mientras Pedro Tordoya o el futuro arzobispo Manuel Antonio Bandini se mostraron más políticos que religiosos, logrando demostrar lo falso de la relación de libertad de cultos e inmigración, pues no sin alguna razón argumentaron que el problema de la ausencia de abundante inmigración era más por la falta de estabilidad jurídica y política del país, que por no haber libertad religiosa. *Cf.* al respecto García Jordán, o.c., pp. 197-198.

48 *Discursos...*, p. 49.

49 Por ejemplo Pedro Tordoya que expresó categóricamente:
"...en caso de una invasión extranjera no tendríamos elementos que oponer para defender la nación. Todo pueblo es fuerte y poderoso por la unidad y entre nosotros no hay unidad de raza, de idioma, de costumbres, de interés. El patriotismo no existe. La unidad religiosa es el único lazo que une a nuestros pueblos".
Palabras duras, pero que demostraban el interés práctico que pretendía dársele a la religión. Desde ese punto de vista, la tolerancia no tenía sentido. *Discursos pronunciados en la Convención Nacional...*, p. 11.

lograr audiencia. Con todo, tampoco fue una tendencia anticlerical la suya. De hecho todo el Congreso, unánimemente, votó en el mencionado artículo las frases "La Nación profesa la religión católica, apostólica y romana" y "el Estado la protege por todos los medios conforme al Evangelio". El interés de la minoría era sólo dar una tolerancia para los extranjeros.

Cuando fue abolida la Constitución del 56, el nuevo Congreso que elaboró la de 1860 no sólo recogió las aboliciones de privilegios económicos y sociales de la Iglesia obtenidos en la anterior asamblea, sino que además recogió este artículo, a pesar de la propuesta de José Silva Santisteban para suprimir la última frase polémica, que mereció un rotundo rechazo de 79 votos contra 12[50]. Como bien expresó el Ministro de Justicia y Culto, Luis Fabio Melgar, la religión tenía que ser "coexistente con la Nación misma"[51]. La frase "y no permite ejercicio público de otra alguna" quedó como antes[52]. En tal virtud el Código Penal de 1863 castigaba a todos aquéllos que intentaban abolir o modificar el papel de la religión católica y penalizaba a quienes realizaran actos públicos no católicos[53]. Sin embargo el peligro para los sectores eclesiales se vio nuevamente reactualizado en la Constituyente de 1867, cuando la Comisión encargada de presentar el proyecto constitucional[54] al lado de preservar los avances en materia de secularización de la Constitución de 1860, propició la libertad de enseñanza (rompiendo el monopolio de la

50 *Cf.* Pareja Paz Soldán, o.c., p. 240. Hay que entender además el momento político, con el sector liberal más radical alejado de la escena oficial.

51 Perú. Cámara de Diputados. *Diario de Debates*, 1861, p. 81. Se suprimió además la polémica frase que se había introducido en 1856 "conforme al espíritu del Evangelio" para la protección del Estado a la Iglesia, pues se suponía que dejaba lugar a la libre interpretación. Posiciones éstas, que por otro lado, tampoco impidieron a la mayoría moderada rechazar las tesis de Bartolomé Herrera, dispuesto a borrar la obra de la Convención.

52 Contra las tesis de Silva Santisteban, Bartolomé Herrera (que había propuesto un proyecto alternativo de Constitución) dirigió un vibrante discurso:
"Una nación en que existen todas las razas y en que estas razas se encuentran mezcladas de todas las maneras posibles; una nación en que están los hombres separados por caudalosos ríos, por inmensas montañas y por grandes distancias; una nación en que el carácter y las costumbres de los habitantes son tan varios; una nación en la cual si tenemos tres hombres, uno de los andes y otro de cada uno de los lados es imposible que ningún extranjero a quien se presenten crea que son compatriotas; una nación tan escasa de vínculos sociales, ¿Puede considerar cosa indiferente conservar o destruir el vínculo de la religión que es el único, tal vez, que une a sus miembros?".
Jorge Basadre, *Historia de la República del Perú*, T. III, p. 1173.

53 *Código Penal del Perú*. Lima, Imp. Calle de la Rifa 1863, pp. 35-36. Se trata de los artículos 99-107 de la Sección Primera del Libro Segundo.

54 Con Pedro Saavedra, Juan Luna, Fernando Casós, por el Norte; Manuel Rivas, Manuel Pérez, Francisco Lazo, por el Centro; y José M. Químper, Francisco García Calderón, y Armando de la Fuente por el Sur.

Iglesia), libertad absoluta de imprenta y tolerancia de cultos, al lado de tesis extremas como la desamortización de todos los bienes de la Iglesia (presentada por Fernando Casós). Los debates sobre tolerancia (entre el 18 de marzo y el 11 de abril) mostraron nuevamente la polarización social que se alcanzaba. Los pedidos de llamada a la reflexión de obispos como Mons. Huerta, de Puno, la presión de vecinos movilizados para agredir a los parlamentarios que sostenían tales proyectos, así como las tensiones entre el Congreso y el Ejecutivo, con el voto de censura al Ministro de Justicia y Culto, el eclesiástico Pedro Tordoya, por incentivar al desacato frente al Congreso y no controlar las agresiones de los vecinos, están en el fondo de la votación del artículo, que en la última frase ("No se permite el ejercicio público de alguna otra") fue aprobada escasamente por 43 votos contra 40.

Pese a que el culto público continuó restringido, era evidente que el número de partidarios por su eliminación había aumentado. En 1867, y a diferencia de antes, en la votación en tres frases del artículo se probó que ya no existía unanimidad por mantener ni siquiera la religión católica como oficial y protegida. "La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica y Romana" fue aprobada por 69 contra 13 votos. "El Estado la protege" lo fue por 71 contra 11[55]. Ello demuestra un hecho inédito, pues desde 1820 nunca había existido esta oposición. Sin duda los elementos radicales van tomando conciencia no sólo de una simple tolerancia de cultos, sino también de una libertad de cultos. Lo vemos, en el pensamiento de González Vigil, quien desde 1861 aboga por la radical separación de Iglesia y Estado, dejando atrás sus ideas de tolerancia[56]. Y también lo vemos en Fernando Casós.

El liberalismo radical, que aliado a otros elementos modernos, habían hecho posibles las ansiadas reformas económicas en el espacio religioso, no había podido sin embargo lograr una tolerancia en nombre de la inmigración y el progreso. Hacia fines de la década del sesenta se nota que, recibiendo otras influencias, en nombre del concepto de la libertad doctrinal quisieron plantear un Estado laico sin ambages. No por ello, con todo, sus tesis lograron aceptación.

Así, y cuando se restableció la Constitución de 1860, en 1868, el tema de la inmigración y sus facilidades siguió vigente. Ni los proyectos de 1873 sobre traslado de europeos a la costa peruana, ni otros intentos anteriores y posteriores dieron los frutos esperados. En el fondo, los problemas de falta de planeamiento estatal, bajos salarios y explotación de los propietarios eran graves desalientos para la llegada de europeos. Con esfuerzo, la Sociedad de

55 *Anales del Congreso del Perú*, T. XII, pp. 136-161.

56 *Cf.* González Vigil, *De la libertad civil de cultos sin religión del Estado*. Tacna, Imp. El Porvenir 1861.

Inmigración Europea pudo atraer a 3,000 personas. Pero el incumplimiento de las promesas de tierras hizo que la mayoría se quedase en Lima, desempleada y en constantes disturbios. Era la época de la bancarrota fiscal y no había dinero para atenderlos ni efectuar irrigaciones. Algunos quisieron ir a trabajar a una hacienda de Ica, pero a los pocos meses, cansados de maltratos, se dispersaron. Al final, el gobierno, como siempre, los terminó asentando en Chanchamayo[57]. Los hechos demostraron que no era tan sencillo el tema de la inmigración. No dependía de una ley[58]. Hacia fines de la década del setenta había apenas 18,078 residentes europeos en el Perú, al lado de 92,130 chinos, inmigración que también había sufrido contradicciones en su proceso[59].

III

Estos fracasos por cierto, en los proyectos de inmigración y en la tolerancia de cultos, no deben verse como frenos en los avances secularizadores de la sociedad. Sin duda la apertura del Perú a los mercados internacionales, que se registra de manera constante en la década del cuarenta y hacia adelante, el boom de las exportaciones y la activación de un fuerte comercio internacional, supuso una integración a la economía capitalista internacional, que no iba a quedar sin consecuencias prácticas[60]. El cada vez mayor

[57] Janet Evelyn Worral, *La inmigración italiana al Perú 1860-1914*. Lima, IIC. (trad.) s.a.; Bruno Bellone, " La Inmigración agrícola italiana en el Perú". En: *Presencia Italiana en el Perú*. Lima, IIC. 1984, pp. 103-203.

[58] Como bien lo expresaron los médicos italianos Juan Copello y Luis Petriconi: "¿A qué conduce, a quién aprovecha que vengan inmigrantes si no tienen en qué ocuparse? ¿Que vengan hombres muy aparentes para las minas, cuando en virtud de muchas trabas está estancado el trabajo de las minas? ¿Que vengan hombres aparentes para la agricultura, cuando, o las condiciones agrícolas actuales o las preocupaciones de los intelectuales no les permiten tener ni el dominio directo ni el dominio útil del suelo que vienen a regar con el sudor de su frente? ¿Que vengan hombres aparentes para las artes, cuando no hay talleres ni oficinas, ni fábricas?...".
Copello y Petriconi, *Estudios sobre la independencia económica del Perú*. Lima, 1876.

[59] G. Bonfiglio, o.c. Sobre las bases del Censo de 1876, signando a 6,990 italianos, 3,379 ingleses, 2,647 franceses, 1,699 españoles y 1,672 alemanes. Para datos de inmigración china Rodríguez Pastor, o.c. pp. 26 y ss. Sobre sus problemas M.E. Del Río, *La inmigración y su desarrollo en el Perú*. Lima, Sanmartí y Cía, 1929.

[60] Una de las cuales es la implantación de nuevas costumbres y modas en la sociedad urbana. Muchas costumbres coloniales se iban mudando con suma rapidez. Por ejemplo, se deja el manto y el sayo y se adopta el refinamiento francés o inglés al vestir. *El Heraldo*. Lima, 8 de marzo de 1854. En lo gastronómico, las tres comidas tradicionales del día se reemplazan por dos, al mediodía y al anochecer. El tradicional chocolate o la mazamorra, típicas entre las clases medias, se dejan ante el refinamiento que implica tomar el té. Se consume en general más carnes y verduras, que antaño. Lo cual por ejemplo provoca

dinamismo de los sectores productivos de cara al exterior, permitió por ejemplo el creciente apogeo de los puertos (Callao, Islay, Paita, Arica). Grandes líneas de vapores extendieron sus servicios a la costa del Pacífico sur y se abrieron fundiciones, almacenes y talleres conexos a las labores portuarias. La afluencia de vapores para el embarque de exportaciones y desembarque de importaciones, unido a la apertura de agencias mercantiles en los puertos, aduanas, y oficinas de grandes Casas Comerciales, hicieron que fueran las ventanas del Perú[61]. Como en el resto de América Latina el puerto fue la primera ventana al mundo. Allí se concentraba el grueso de las colonias extranjeras que tenían en las actividades mercantiles su labor más importante. Viejos marineros retirados o echados de las compañías de navegación, grupos de marineros que permanecían el tiempo que sus naves ejecutaban labores portuarias, obreros de talleres, estibadores, pequeños comerciantes afincados en los muelles, empleados de las casas comerciales, trabajadores de las estaciones del ferrocarril, etc. Y por supuesto los prófugos, aventureros y otros que convivían con la población peruana de esos lugares. Franceses, italianos, etc., se unían a los ingleses. Según el censo de 1876, de los 3,379 ingleses registrados, 3,274 estaban en la costa, la mayor parte en los puertos: 1,296 (el grupo más numeroso) en el Callao, 46 en Arica, 86 en Ilo, etc[62].

que Pardo y Aliaga se queje, ante el entusiasmo de Segura, que lo convierte en una batalla simbólica más entre dos mundos en la década del cincuenta. Lastarria, por otro lado, en carta a G. Miller (1851), igualmente se molesta ante la moda europea que invade a las clases altas y medias. Tauro, A., o.c., pp. 101 y ss. Watson Espener, *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico*. Lima, PUCP. 1980. Flora Tristán, años antes, notaba que entre las familias aristocráticas de Arequipa ya era de mal gusto pasar carnes en tenedor a los invitados, cuando antes "goteando salsa, circulaban alrededor de la mesa". Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*. La Habana, Casa de las Américas 1984, p. 138. Incluso las monjas de Santa Catalina importaban pianos de Francia. *Ibíd.*, p. 140. Toribio Pacheco saludaba todo ello: "La ley de la naturaleza es el progreso. La ley de los pueblos el adelantamiento. No queda otra alternativa, pues el status quo es casi imposible". *El Heraldo* 1 de febrero de 1851. Entre 1870-1879, Hunt detecta una altísima importación de artículos suntuarios (muebles, cristales) directamente de Europa. Algo inédito. S. Hunt, "Guano y crecimiento en el Perú del siglo XIX" En HISLA 4 (1984). Antes, los gobiernos de Balta y Pardo han sido testigos del crecimiento urbanístico de Lima. Se construyen bulevares y palacetes, mientras que aparecen los grandes clubes. Según un testigo de la época, bailes, conciertos y otras reuniones sociales hacen ver que "acá es como Europa".

61 Es bueno entender que el comercio internacional del Perú saltó de escasos cuatro millones de libras esterlinas en 1840 a cerca de quince millones en 1876. Lanas, guano y más tarde salitre hicieron posible el milagro. Islay, Arica y el Callao fueron las grandes beneficiadas. Por supuesto que el Callao concentró el mayor dinamismo comercial de todos los puertos peruanos.

62 Datos tomados a partir de las composiciones de G. Bonfiglio, o.c., y del *Censo General de la República del Perú formado en 1876*. Lima, Imp. del Teatro 1876.

El puerto fue un primer lugar de contacto exterior. Pero no el único. El dinamismo mercantil de interés internacional llegaba también a otros espacios geográficos. La agricultura y la minería se dinamizaron. Y con ellos el azúcar entró en una etapa de auge en las haciendas del norte y los agricultores de algodón de Piura e Ica empezaron a hacer sus primeras exportaciones a Liverpool[63]. Paita, Ica, Huanchaco y Etén se convierten en puertos exportadores. Y la figura anterior se repite. Azúcar y algodón se exportan básicamente a mercados ingleses y exigen nuevas tecnologías en la producción, que hace necesario mantener operarios extranjeros en las haciendas. También ocurre en la creciente industria salitrera de Tarapacá, o en las casas comerciales de lanas en Arequipa, o en las minas de Cerro de Pasco. Ingleses y otros extranjeros van haciendo su presencia. Según el mismo censo de 1876, además del Callao, Arica e Ilo, había 518 ingleses en Lambayeque y 100 en La Libertad, así como 549 en Tarapacá. Unidos a los 574 existentes en la ciudad de Lima, sumaban la casi totalidad de éstos en el Perú[64].

De esta forma la constante apertura del país, que se nota en forma clara desde la década de los treinta, toma un dinamismo tal que de por sí permite el establecimiento de anglosajones en los puntos neurálgicos. Fracasados los constantes intentos inmigracionistas, va a ocurrir una inmigración espontánea de italianos o españoles[65]. A diferencia de los primeros, éstos si se concentran en Lima o tienden a dispersarse en el interior[66]. El grupo alemán vino por la inmigración promovida, en su gran parte. Lima se convierte en una ciudad de pequeños tenderos, artesanos, comerciantes y panaderos extranjeros[67]. Hay grupos no católicos como ingleses y algunos alemanes. Los últimos

[63] La exportación de azúcar a Inglaterra partió de cero en 1868 a 70.000 toneladas en el año cumbre de 1879, antes de la guerra. El haber conseguido ese mercado permitió que los "humos del progreso" se vieran en los pequeños valles de Chicama, Moche, Saña, etc. Fundiciones, líneas de ferrocarril, al lado del telégrafo, abrían la modernidad.

[64] *Ibíd.* Aparte de Lima, Callao, Lambayeque, La Libertad, Tarapacá, Ilo y Pisco habían sólo 64 repartidos en otros lugares de la costa y 172 en la Sierra (presumimos que la mayoría concentrados en la sierra central). Era éste, el grupo más atomizado del conjunto de los escasos inmigrantes europeos en el Perú.

[65] Sobre la inmigración espontánea *Cf.* M. Marcone, "El Perú y la inmigración Europea en la segunda mitad del siglo XIX". En: *Histórica* XVI (junio, 1992).

[66] Según el censo de 1876, de los 18,078 europeos, habían 3,379 ingleses, 2,647 franceses, 6,690 italianos, 1,699 españoles, 1,672 alemanes y 1,691 personas de otras nacionalidades.

[67] En 1857, según M.A. Fuentes, hay 4,472 alemanes, 18 austríacos, 1,041 ingleses, 3,469 italianos, 1,197 españoles y 2,639 franceses. M.A. Fuentes, *Estadística General de Lima.* Lima, Tip. Nacional 1858. En 1876 había apenas 482 alemanes, 120 austríacos, 473 ingleses, 3,283 italianos, 765 españoles y 1,479 franceses. La baja de alemanes se debe sobre todo a su traslado a la selva (nótese que la anterior cifra es de 1857, cuando pululaban sin trabajo por Lima).

tienden bastante a dispersarse, mientras los otros se concentran. El inglés es el grupo más numeroso de no católicos. A su lado hay algunos turcos y eslavos que pueden ser considerados. Pero son pocos, y en todo caso, desperdigados y dedicados al comercio por menor en algunas ciudades de la costa, en pequeños pueblos serranos, mimetizados con la población. Completan el panorama, marginales, gitanos y trotamundos, que sin mucho contacto con la población se mueven también en forma desperdigada.

La presencia de cristianos no católicos desde temprana hora ha llamado a reflexionar sobre su importancia y sobre la necesidad de garantizar sus derechos y estadía. Desde la década del treinta, su presencia permitió el surgimiento de cementerios particulares. Los cementerios públicos aunque dependían de la Beneficencia y del Ministro de Justicia y Culto, sin embargo exigían para el entierro la obtención de una boleta expedida por el párroco que certificara la filiación del difunto, con lo cual los cementerios se convertían en recintos exclusivos de católicos. Fue fuente de constante fricción para los extranjeros que fallecían en las ciudades del país y no podían enterrarse en los camposantos públicos[68]. Lo cual motivaría que el grupo inglés, el más numeroso y organizado, fuese el primero en pedir al gobierno, en 1833, a través de su cónsul en Lima, la adjudicación de un terreno en Bellavista para el entierro de los miembros de la colonia. El ejecutivo lo autorizó. Nació así el Cementerio Británico en 1838. En el resto del país, empero, la situación fue variable. A veces las autoridades gubernamentales lograban que se asignasen a los "heterodoxos extranjeros" pabellones especiales en cementerios públicos. Fue el caso del nuevo Cementerio General de Arequipa, La Apacheta, en 1827; o en el Cusco, donde el prefecto en 1857 obtuvo del Obispo un recinto para protestantes en la antigua capilla de San Miguel de Ccoripata[69]. En otros lugares, tanto los anglosajones como el resto de heterodoxos, turcos, alemanes, etc., dispersos, tuvieron que recurrir a otros mecanismos, como los sobornos o la improvisación de camposantos.

68 Parece ser cierto que los párrocos fueron celosos guardianes de la catolicidad de los camposantos. Los casos encontrados lo demuestran. Aunque siempre había espacio para las laxitudes. Por otro lado, en Lima, para evitar problemas, por ejemplo en 1827, los ingleses se solían enterrar en la isla San Lorenzo.

69 La autorización del 12 de noviembre de 1833 del Gobierno Peruano, para que la colonia inglesa construyese su camposanto, fue ampliada en sus alcances por Resolución del 21 de diciembre de 1837. Inaugurado en 1838, costó once mil pesos. Basadre, *Historia...*, T. II, pp. 563, 566-7. Por otro lado, según el Tratado Comercial firmado con Gran Bretaña en 1851, los ciudadanos de ambos países, que residiesen como extranjeros en éstos, debían ser enterrados en los Cementerios públicos, o en lugares de costumbres, con respeto y decoro. De allí justamente el mayor apremio del gobierno en solicitar pabellones especiales para protestantes en los cementerios peruanos.

Pese a que era difícil controlar los entierros clandestinos y las laxitudes mismas ante extranjeros prominentes, lo cierto es que ante lo excluyente del cementerio ordinario se vio la necesidad de esas iniciativas para preservar a los extranjeros mínimas garantías. Ya en 1865 había un proyecto en discusión al interior de la Junta de la Beneficencia de Lima para crear un pabellón especial para "Asiáticos e infieles", que no se plasmaría sino hasta 1868[70], año en que el Ministro de Justicia y Culto exigió a todas las Municipalidades la construcción de pabellones para no católicos en los cementerios públicos, hasta que no se construyeran cementerios laicos donde se pudieran enterrar cualesquiera personas sin menoscabo de su religión[71]. El cementerio laico de Lima no se terminaría de construir sino hasta 1873, en el cerro "La Huaca".

Así, a través de cementerios privados, de recintos especiales en cementerios católicos y luego a través de camposantos civiles, se trató de garantizar a los extranjeros protestantes los derechos mínimos. Algo análogo estaba ocurriendo en el plano de los cultos. Aunque estaba garantizada la libertad de los cultos privados y se prohibía su no difusión, era evidente que los signos de la laxitud también existían.

70 L.M. Barreda, *Proyecto de Reglamento para el Cementerio General de Lima*. Lima, Imp. La Soledad 1872. Se eliminó en 1868 la palabra "asiáticos".

71 B. Muñoz, del gobierno de Prado. Fue debido al escándalo que suscitó la denuncia ante el ministerio de RR. EE., del ciudadano inglés Waddell Blakewood, quien argumentó que en Trujillo el 19 de enero, se le había negado sepultura a su compatriota Enrique Linskill y que por orden del alcalde fue enterrado en una fosa cercana al panteón. Pedía, en cumplimiento del Tratado Comercial de 1851, su exhumación y entierro decoroso en el Cementerio. El citado ministerio pasó el caso a Justicia y Culto y éste pidió al obispo norteño Orueta y Castrillón, una explicación. En abril aquél negó toda intervención en el escándalo, responsabilizando al alcalde. Pero ante la evidencia que fue alguien de la Iglesia quien negó el acceso del cadáver al Cementerio, terminó defendiendo el fin privado del recinto sagrado a los católicos y fuera de la autoridad pública. Para enterrar a los "disidentes" existían los cementerios privados. El Fiscal, en su examen del caso, desestimó uno por uno los postulados del obispo, y luego, ante un tratado internacional que cumplir (firmado además cuando Bartolomé Herrera era ministro, en 1851), sugirió se obligue a los Municipios a construir Cementerios laicos. 30 de mayo 1868. J.G. Paz Soldán, *Compilación de Vistas fiscales que en materia judicial y administrativa se han expedido en el Perú desde el año 1840 hasta 1871, por los Drs. J.G. Paz Soldán y Manuel Toribio Ureta*, T. I. Lima, Imp. del Estado 1873, pp. 388 y ss. Además P. García Jordán, "Estado moderno, Iglesia y secularización en el Perú contemporáneo (1821-1919)". En: *Revista Andina* 12 (1988), pp. 351-401. En ese mismo año, el ciudadano Limon Moses pidió la adjudicación de un terreno adyacente al Cementerio General de Lima, para construir uno privado. La opinión del Fiscal fue que se le negase el permiso, pues sólo la Beneficencia o las Municipalidades podían construirlos. O en caso de extrema necesidad, personas particulares. Pero no lo era, pues habían proyectos concretos para construir un Cementerio Laico en Lima. Entretanto, eso sí, pidió que existieran Pabellones Especiales en los existentes. 28 de Octubre de 1868. J.G. Paz Soldán, *Compilación de Vistas Fiscales*... pp. 388-389.

Entre los grupos europeos radicados, sin duda el inglés era el más numeroso y por cierto el grupo protestante por excelencia. En los primeros tiempos la mayoría eran anglicanos, pero dado que les estaba prohibido difundir su religión, se mostraron poco organizados para siquiera mantener entre ellos sus cultos. Sin duda el hecho de su escaso número, a inicio de siglo, como el de estar poco concentrados ayudó a esta actitud. Pero cuando, a mediados de siglo, fue una colonia fuerte, con núcleos en el Callao y Lima, les fue preciso atender sus necesidades religiosas. Sintieron la urgencia de un ministro anglicano, pues no había entre ellos alguno y los colportarios ingleses que pasaban por el país ni siquiera eran predicadores ordenados y tampoco anglicanos[72]. Por lo que en octubre de 1844, la Legación británica pidió al gobierno peruano autorización para poder celebrar sus cultos, privados y entre ingleses, acción que se materializó recién en 1849 con la llegada del primer capellán, John G. Pearson, que celebró los ritos anglicanos en la sede de la Legación, hasta 1852 que consiguieron una sala alquilada en la calle Negreiros[73].

La intención fue estrictamente de cubrir sus necesidades religiosas, por lo que aceptaron de buen grado el hecho de que sus cultos tuviesen carácter privado y no público, entendido como abierto a peruanos. Se mostraron en ese sentido renuentes a dar mucho que hablar fuera de los muros lingüísticos de la colonia. Se predicaba en estricto inglés y el hecho de ser culto sólo para ingleses les eximía de cualquier enfrentamiento con las autoridades. Además, la misma religión anglicana, nada proselitista entre latinos[74], les permitía una cierta estabilidad a su interior. Se comportaron como grupo cerrado y no fue sino debido a escándalos, como la conversión al catolicismo de su quinto capellán, Campbell Mc Kinnon en 1879, que darían algo que hablar dentro y fuera de la comunidad angloparlante[75].

72 Que es el caso de Thomson, que se ordenó luego de regresar de Sudamérica y era bautista. Los anglicanos se caracterizaron por su no proselitismo y espíritu cerrado. Creencia más institucionalizada y ortodoxa al interior del mundo protestante.

73 Bahamonde, o.c., pp. 58 y ss.

74 El carácter de sus miembros, prominentes comerciantes y hombres de prestigio, así como la característica intrínseca del anglicanismo, hacía que no les interesara la predicación fuera de los suyos. "(La Iglesia Anglicana de Lima) declara que se abstiene de la evangelización de las masas como condición de su existencia en el Perú" según Thomas Wood, primer misionero metodista norteamericano en el Perú, al hablar sobre las iglesias en Lima, hacia 1902. Pero no sólo era por su respeto a las leyes peruanas, estaba en el fondo el carácter del anglicanismo en América Latina, tendiendo siempre al aislacionismo. No osaron cuestionar las leyes como los metodistas por ejemplo. Conformación del grupo así como ideas están aquí en juego.

75 "Su último predicador se convirtió al catolicismo romano en medio de grandes regocijos por parte de los curas. Procuran mantenerse y celebrar cultos una vez al mes, pero el

Eran anglicanos en su mayoría los ingleses de Lima y el Callao. Si los había de otras creencias, eran en todo caso poco numerosos y no podían articularse como grupo religioso aparte. No fue sino hasta mediados de siglo, cuando se hizo necesaria la ampliación del puerto del Callao, que llegaron muchos británicos y con ellos gente no anglicana. También cuando la Compañía de Navegación de Vapores del Pacífico (PNSC) decidió abrir un taller en el Callao, permitió la aparición de no anglicanos, sobre todo escoceses, en su mayoría metodistas. Ante sus necesidades espirituales, la Misión Americana A los Misioneros envió al ministro J.A. Swayne en 1859. Así se creó una comunidad interdenominacional, con predominio de metodistas y anglicanos –que no podían asistir al culto de Negreiros. G. Wheelwright, fundador de la PNSC., al pasar por el Callao y observar que la casita donde se reunían sus trabajadores con Swayne estaba pobremente acondicionada, decidió enviar una casa prefabricada[76], que debía ser recinto de toda la comunidad. Tras la partida del ministro, la Sociedad Misionera Sudamericana, de confesión anglicana, les envió a William Cathcart Murphy, en 1864, desempeñándose también como capellán consular. Fue famoso porque, además de trabajar con ellos, abrió una escuela para niños. De los ochenta escolares, veinte eran peruanos, y como resultado de la acción algunos empezaron a asistir a los cultos y aun se les empezó a impartir clase bíblica. Sin embargo, la muerte de Murphy en 1867 y la actitud de los otros capellanes, renuentes a la predicación entre peruanos, anularon la experiencia[77]. En una carta fechada en 1874, la Iglesia Anglicana de Lima se quejaba del abandono del edificio, por falta de dedicación al trabajo[78]. Las constantes disputas entre anglicanos y metodistas entorpecieron la labor de la congregación. Hasta que la Sociedad Misionera Sudamericana, cansada por las querellas, retiró a su capellán, en 1877, haciendo posible que los metodistas pudieran enviar a sus ministros, Guillermo Taylor y su hermano Archi-

laico que lee la liturgia es presidente de los juegos de tenis los domingos, por lo que se apresura a terminar el culto para llegar a tiempo a los juegos". Carta escrita por el ministro presbiteriano J.M. Thompson desde el Callao al Dr Ellinwood en New York el 7 de octubre de 1884. Cit. por Kessler, o.c., p. 80.

76 Sin embargo Swayne regresó pronto a los Estados Unidos, antes de terminarse el edificio, ubicado en la calle Teatro, primer templo protestante del Perú. *El Cristiano*. Lima, diciembre de 1916, p. 52. Guillermo Wheelwright (Mass., USA 1798 - Londres, Inglaterra 1873) fue un estudiante de teología que tempranamente se dedicó a la navegación en Sudamérica. Fue amigo de Salaverry y Santa Cruz. Dispuesto a traer a la región la primera línea naviera a vapor, en 1836 obtuvo por el gobierno peruano, la exclusividad de la actividad en sus aguas. Así en 1840 entró en funcionamiento la Pacific Steam Navegation Company (PSNC), que para 1874 contaba con 57 vapores en el Pacífico y Atlántico. Basadre, *Historia...*, T. II, pp. 578 y ss.

77 Bahamonde, o.c., pp. 62-66.

78 *El Cristiano*. Lima, agosto de 1916, p. 70.

bald, en ese mismo año, para hacerse cargo del trabajo[79]. Al mismo tiempo la familia sueca Petersen, que había llegado al Callao en 1858, y era partidaria del bautismo de adultos, empezó en su casa reuniones cúlticas[80]. De esta forma los ingleses del Callao se dividieron en tres grupos: por un lado los anglicanos; por otro los no conformistas del bautismo de niños, presbiterianos y metodistas; y los no conformistas del bautismo de adultos; con cultos en español los últimos. Queda constancia que así como Murphy, también los miembros de estas dos comunidades, tímidamente, empezaron a desarrollar alguna actividad de prédica entre peruanos amigos y vecinos. Y es que a distinción de los anglicanos, sus características de credos no conformistas, evangélicos y misionales, les hacían estar más llanos a la predicación; por lo que no nos sorprende la actividad de los Petersen, predicando activamente en el Callao; ni la acción de Taylor o el propio hecho de existir ritos en español[81].

La acción de estos grupos probaba que la restricción de la prédica a peruanos cada vez se cumplía menos. Como Murphy o los Petersen, habían probablemente otros que corroboraban lo mismo, en una sociedad de por sí laxa para evitar complicaciones al Estado[82]. Ahora bien, si esto es posible

79 Guillermo se quedó dos meses y partió a Chile dejando a su hermano a cargo. La ineptitud y borrachera de éste hizo que la comunidad lo echara, de modo que se quedaron sin predicador. En 1882 David Trumball, metodista pionero de la labor en Chile, pasando por Lima, recomendó que los presbiterianos enviasen momentáneamente un predicador. Así llegó J.M Thompson en 1884. Pero ya antes William Taylor había enviado a Baxter para reemplazar a Archibald. No hubo inconvenientes: Baxter fundó una escuela y predicó a los marineros, mientras que Thompson se ocupó de la comunidad con cultos en español. Sin embargo los problemas financieros agobiaron y Thompson se retiró en agosto de 1886 y en 1887, por problemas de salud, Baxter. Así encontró la comunidad del Callao que visitó Penzotti en 1888. William Taylor, *Our South American Cousins*. New York, Nelson and Phillips 1880, pp. 96 y ss, *The Story of my Life*. New York, Eaton & Mans 1896, pp. 647-681; Thomas Goslin, *Los Evangélicos en la América Latina*. Buenos Aires 1956, p. 46 y 63; Kessler o.c., pp. 85-86.

80 El señor Petersen era empleado de la PSNC: y trabajó en la construcción del muelle Dársena, entre 1869 y 1877; la señora se dedicaba a prédicas personales y reparto de biblias. Un empleado, que era Hermano Libre, fue quien dio la idea de las reuniones, probablemente a fines del setenta. En general, los Petersen fueron amigos de Taylor y de los miembros de otras denominaciones. Era una familia muy hospitalaria. Taylor, *Our South American...* p. 103; *El Cristiano*. Lima, diciembre de 1918; Kessler, o.c., pp. 84-85.

81 Entiéndase además que la característica de estos grupos era ante todo misional, a distinción de la anglicana. No por algo el metodismo se había disgregado de ésta. En general representan parte de la gran revolución espiritual que sacudió el mundo anglosajón a fines del XVIII e inicios del XIX, dando paso a una ofensiva evangélica misional sobre los EE.UU. primero, y luego sobre el resto del mundo.

82 Como problemas internacionales derivados de agresiones, aún dentro de la ley, a esos ciudadanos. Cuando el Estado asumió tal actitud, por presión de la Iglesia, en 1890, ocurrió el caso Penzotti que melló mucho la imagen internacional del Perú. Lo que no quiere decir que la población o el clero no entorpecieran sus acciones proselitistas por estos años.

de entender para los anglosajones, es muy probable que otros grupos de extranjeros no católicos también, a sus propios modos, siendo minoritarios, dispersos y sin ningún interés de predicación (turcos, ortodoxos, etc.), estuviesen relajando la intolerancia religiosa. Aunque entendamos que los grupos anglosajones (ingleses y norteamericanos) sean los que tengan algún interés misional, no por ello podemos desentendernos del hecho fehaciente, de que el resto de no católicos, pocos y marginales, con sus creencias, cuestionaban de algún modo la artificial unidad de los católicos. Era el precio a pagar por la estrecha vinculación a los mercados mundiales y la intercomunicación. La Constitución de 1839 lo había entendido, al sólo prohibir el ejercicio público, esto es, el afán misional de los que estén en el territorio nacional. Era todo lo que se pedía. Y no se podía pedir más, pues al lado de anglosajones y otros no católicos, desde mediados de siglo también había en número creciente, grupos de asiáticos (chinos, polinesios, etc.) ni siquiera cristianos. Traídos por razones prácticas al país, era evidente que en los tratados comerciales para su venida se debía especificar el respeto a sus creencias. Aunque el proceso de su evangelización católica está todavía oscuro[83], y parece fue algo lento, lo cierto es que ellos no representan siquiera la excepción. Con el tiempo el número de no católicos va a ser muy apreciable en la costa del Perú (según el censo de 1876, más de cien mil chinos, ingleses y alemanes). Una costa que difícilmente entonces superaba los ochocientos mil habitantes. La Iglesia católica, como bien expresaban implícitamente muchos, sólo pedía una cosa: mantener la restricción a ejercicios públicos. Pedir otra cosa hubiera sido una idea demasiado peregrina.

La comunidad peruana hubo de acostumbrarse, en el medio urbano y rural, a convivir con otras creencias. No fue fácil, y allí tenemos la tradicional reacción de la Iglesia. Muchas cosas sin embargo empiezan a cambiar, modos de apreciar las creencias ajenas, desarrollo de niveles de aceptación a los extranjeros y sus prácticas, entre campesinos o las capas populares urbanas, en mayor o menor medida de acuerdo a las regiones de mayor o menor concentración de extranjeros, a los estratos sociales, al tipo de contacto que se tenga con ellos, etc. Por supuesto que todas estas consideraciones van de la mano con temas mayores, como por ejemplo la influencia de patrones de vida anglosajones entre los sectores altos, medios o bajos según contactos culturales o físicos, como también con la germinación de ideas modernas nuevas, a partir de los recién llegados inmigrantes, sobre todo en los medios urbanos como Lima. La aparición de los primeros ideales mutualistas del artesano libre, las primeras ideas anarquistas y los primeros elementos

83 Klaiber anota algunas cuestiones interesantes al respecto. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica 1988, cap. III.

socialistas. Entre los grupos de artesanos, entre los estibadores de los puertos, etc., partes del sector popular urbano, se expanden estas ideas. A su lado, en nuestros medios intelectuales, se refuerzan otras ideas de claro tinte liberal radical y el anticlericalismo gana terreno. Mariano Amézaga, Fernando Casós, Bambarén, etc., son los elementos nuevos[84]. No por casualidad conforman ese puñado de extremistas que en 1867 rechazaron siquiera seguir manteniendo a la religión católica como oficial.

Todo esto conlleva la aparición de espacios sociales novedosos en donde se cuestionaba a los moderados liberales peruanos y a la Iglesia. Atrás quedaba la labor fructífera del radicalismo romántico de Francisco Bilbao en los años cincuenta. Nuevos ideales van abriéndose paso. Nuevos ámbitos educacionales, nuevas capas urbanas que surgen, nuevas ideas portadoras de modernidad, van dando matices y pautas a una sociedad que da signos de una rápida desacralización. La calle es ahora otro escenario de lucha. Ciertamente es un fenómeno con ribetes también internacionales y en ello encontró el catolicismo, fuentes para beber y enfrentarlo. Por lo que buscó siempre responder a todas estas situaciones.

Las discusiones sobre tolerancia y la abolición de privilegios eclesiásticos habían abierto sustanciales polarizaciones. Ya a propósito de las medidas secularizadoras de 1856, la polarización había sido intensa, en palabras del obispo Goyeneche, exigiéndose entonces un compromiso de toda la feligresía, contra la impiedad que avanzaba. El aumento, en la Constituyente de 1867, de elementos proclives a la tolerancia de cultos y el hecho de que lentamente iba ganando consenso la idea en términos cotidianos, movió nuevamente a toda una campaña contra los avances del mundo moderno. Así lo hizo saber el obispo de Puno, J.A. Huerta, en su pastoral con motivo de la Constituyente reunida[85]. En medio del calor de las polémicas, callejeras y legislativas surge el lento compromiso del laico católico, más dirigido que espontáneo, como es el caso de la Sociedad Peruano-Católica, nacida y muerta en esta coyuntura del 67. Con un lenguaje de cruzada, de lucha contra los enemigos que quieren eliminar la catolicidad del pueblo peruano, este grupo supone el inicio de la participación laica en los temas de polémica, de una manera organizada y por otro lado responde a las tendencias de un discurso católico apelando a la sociedad. De modo que podemos percibir para el conjunto de la época y

[84] *Cf.* Garavito Amézaga, *El Santo Hereje. Mariano Amézaga y el radicalismo anticlerical en el Perú del siglo XIX*. Lima, Ed. El Virrey 1986. Sobre Bambarén y su anticlericalismo, Basadre, o.c., T. III, cap. de la Constituyente de 1867.

[85] También M.T. Valle decía en ese año: "Vemos síntomas de disociación social; las buenas costumbres se corrompen; la moral se relaja; el sentimiento se pierde y desaparece la ciencia". M.T. del Valle. En: *Anales de la Sociedad Peruano-Católica instalada en Lima el 22 de mayo de 1867*. Lima, Imp. José Macías, pp. 226-227.

particularmente en las coyunturas de 1854-56 y 1867, la defensa cerrada que realizan sectores eclesiásticos de sus privilegios y el sentir amenazada la religión frente a los embates secularizadores, que como repito al final sólo se dieron en los niveles económicos y de privilegios sociales. El momento, como en Europa, exigía particulares compromisos más allá de las pastorales y protestas de las jerarquías. Ciertamente el discurso herreriano así como la mentalidad del conservadurismo peruano de aquellos años, más sistemáticos y coherentes en su defensa de los valores católicos y la nacionalidad, unido al proceso de paulatina romanización[86] de la Iglesia peruana, imprimen el clima al interior del mundo católico como más proclive al compromiso en defensa de la religión y la nación, frente a las agresiones del mundo moderno y los criollos liberales, "siniestra influencia [que] se ha hecho sentir en diferentes ocasiones con varias medidas que hieren de muerte los intereses católicos". Se denunciaba entonces los planes de romper la unidad religiosa, de convertir al país en un país de irreligiosos "En una palabra, se ha querido y quiere desnudar a la Iglesia, reducirla a la miseria, para romper enseguida el vínculo sagrado de la alianza que la liga al Estado, proclamando tardíamente su superación recíproca bajo el pretesto [sic] de darle libertad"[87].

Frente a la creciente secularización de la sociedad, a la ampliación de los sectores que pedían la tolerancia de cultos, a la laxitud del mismo Estado, a la nula validez de la ley de imprenta que prohibía la propaganda no católica (ley que se pretendió abolir en 1867), etc., el clero no podía más que enfrentarse. Ya a raíz de la *Refutación a una doctrina* de Mariano Amézaga[88], el ultramontano intelectual franciscano, Pedro Gual, decía que todas

[86] Hay que entender por romanización no solamente el deseo de Roma, hecho efectivo, de lograr que las iglesias nacionales atiendan sus principios de infalibilidad y crítica al mundo moderno, característico de aquellos años; sino que además es entender el propio proceso peruano, en el cual la defensa de Roma y la autoridad papal, así como la defensa contra cualquier avance del liberalismo y el Estado encontraron eco, incluso entre sectores antiguamente permeables a las ideas del primer liberalismo de inicios de la República. En ese contexto hay que incluir las conversiones de Charún o Tordoya (en los años cincuenta, defensores de los privilegios eclesiales en 1856) del liberalismo al romanismo. Por una u otra vía la Iglesia fue inmunizándose ante las ideas liberales, encontrando en las ideas de Tordoya o Herrera a mediados del cincuenta, o en el catolicismo europeo de los sesenta, las fuentes de su pensamiento.

[87] *Anales de la Sociedad Peruano-Católica inaugurada en Arequipa el 19 de julio de 1868*, s.p.i., pp. 33-34.

[88] Obra aparecida anónima en 1871, para defender las tesis del Decano del Colegio de Abogados de Lima, Barrenechea, que había introducido en los nuevos estatutos la igualdad de derechos de hijos legítimos e ilegítimos a ser miembros de dicho Colegio. Dicha reforma había provocado una campaña en su contra por parte del futuro arzobispo, Manuel Tovar, desde las páginas de *La Sociedad*, (órgano católico) que lo consideraba una aberración, pues no se respetaba el principio del pecado original.

estas doctrinas librepensadoras del racionalismo estaban llevando a la proclamación e instauración del "imperio de la anarquía universal, proclamando el magisterio y el reinado de la anarquía del pensamiento... de la palabra... de la acción... de la anarquía en el individuo... en las familias... en las naciones... en el mundo"[89]. Cuando el viejo radical González Vigil falleció en 1875 y el pueblo de Lima que lo acompañó al cementerio, lo hizo entrar a él aun a costa de la negativa eclesiástica, un anónimo dijo que ya la impiedad se había "asentado en nuestro medio"[90]. En efecto, quisieron los viejos amigos y los nuevos liberales inhumarlo en el cementerio católico y no en el civil como acto de protesta y de victoria a quien había acompañado a los librepensadores desde los años treinta, y había sido el estímulo palpable a no arrepentirse en los ideales. El pueblo liberal decidió enterrarlo allí y no en otro lugar[91]. Las autoridades eclesiásticas se opusieron. Pero el Presidente Pardo ordenó, ante una manifestación popular, en un acto de fuerza y de homenaje, que entrara al camposanto[92]. Allí ocurrió su inhumación.

89 P. Gual, *El abogado del Sr. Barrenechea y el Dr. Tovar o sea el nacionalismo liberal y el catolicismo.* Lima, Imp. La Sociedad 1871, p. 110. Hecho para refutar a Amézaga. Fue un duro crítico de los liberales. Contra la célebre *Defensa* de González Vigil, publicó su *Equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la Iglesia vindicados contra los ataques del Dr. D. Fco. de P. Glez Vigil, en su obra titulada "Defensa de la autoridad..."* Barcelona, Imp. de Pons y Cía 1852, entre otras obras más. Sobre Gual, *Cf.* Basadre, o.c., T. III, cap de Gob. de Manuel Pardo, "Muerte de Vigil".

90 "El Paganismo moderno ha sido inaugurado solemnemente en Lima por los liberales paganos y radicales, en la muerte y entierro del Dr. Fco. de P. Glez. Vigil, con un fanatismo que roza la locura...". Anónimo, *Herejía de la Libertad.* Lima, Tip. La Sociedad 1875. p. 3 y ss. Escrito en refutación de *El credo de la Libertad* de Ricardo Osores, obra en homenaje a González Vigil.

91 Según Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú,* T. V, pp. 235-236 se trataban de bomberos extranjeros, garibaldinos, masones, protestantes e indiferentes. González Vigil había sido el alma de los luchadores liberales. Ya viejo, desde su casa, había sido incansable crítico de las prerrogativas de la Iglesia en 1856, 1860 y 1867. Con él se iba una época del radicalismo primigenio peruano.

92 Dice el Anónimo católico: "Los órganos de la prensa rojo-liberal tomaron la iniciativa, declarando y proclamando la apoteosis del Patriarca del Liberalismo...sólo [eran] un puñado de renegados y ultraliberales [que] hicieron tanto ruido por la prensa y acudieron a dar culto a su santo ídolo, el Sabio, el Justo, el inmaculado Patriarca del liberalismo progresista!" *Herejía de la libertad.* pp. 10-15. Parece que la muchedumbre pasaba de las ocho mil personas.
Por otro lado, no era la primera vez que Pardo se mostraba firme con la jerarquía católica. Cuando el gobierno se suscribió al periódico neoyorquino liberal "Educador Popular", en Arequipa, el franciscano Macías lo acusó de "hereje agente de civilización". Lo mandó desterrar. No sin antes decirle a su edecán, que no tuviera cuidado con los alborotos en Lima, por la medida "ve de Iglesia en Iglesia y de capilla en capilla y dí mi nombre, que tengo 12,000 guardias listos y que al primer síntoma de desorden no me queda un solo revoltoso en Lima". N. Camino, *Rasgos característicos del ilustre Don Manuel Pardo.* Lima, Imp. del Estado 1878, p. 18. Antes, en 1871 M. Tovar, desde las páginas de *La*

Fue un simple acto simbólico, pero a la vez como una victoria póstuma del radical[93]. Pero para los católicos fue la inauguración del paganismo moderno, y ya hastiados dijeron:

> "¡Abajo los ídolos del liberalismo! Los peruanos, católicos, no queremos la diosa-razón, estúpida en el cholo, fea y manca en el moreno, ñata y babosa en el chino, y tan loca en el Cercado como en los colegios y las universidades donde ha nacido... Claro pues, la Nobleza de la razón y el corazón cristiano: No queremos, detestamos al dios-libertad, adúltero en cosa ajena, ladrón en el comercio, asesino en los caminos y casi siempre insolente en su lengua... Los peruanos repetimos, con nuestros Legisladores, con la Constitución y las leyes penales: Art.4 'La Nación...'"[94].

Todo lo que ocurría no podía más que irritarlos, por lo que aprovecharon cualquier oportunidad para poner énfasis a los errores en que estaba cayendo la sociedad. Frente al terremoto de 1868, monseñor Moreyra, de Ayacucho, expresó que el Perú había arrancado "la justa indignación de Dios! Alejándose cada día más i más del servicio de su Dios, i pidiendo a gritos la total separación de la Iglesia del Estado... se esponen... a que se verifique en ellas el dicho del Rey profeta: Señor los que se alejan de ti perecerán"[95]. Los conflictos sociales, las nuevas ideas de modernidad, la aparición del anarquismo, del socialismo, no podían ser más que intentos de implantar la impiedad en nuestros corazones. Frente a todo el cúmulo de falsas doctrinas, que no solamente utilizaban el ideal inmigracionista para pedir la tolerancia religiosa y la secularización de la sociedad, sólo se podía sentir consternación. Contra esto, la religión católica era la única capaz de salvar a la sociedad "hay en el Perú grandes baluartes que la ponen al abrigo de toda próxima tentativa comunista. La religión católica..."[96]. Como bien diría Huerta, frente

Sociedad lo había acusado de "naturalismo social y político". Basadre, o.c., vol. III. Y durante la campaña electoral de 1872 lo habían acusado de "hereje, francmasón y enemigo de los sacerdotes". Mc Evoy, *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima, PUCP. 1994, p. 86. Sin embargo eso no le impidió durante su gobierno un acercamiento al Vaticano. Era sobre todo un liberal regalista. Basta revisar el famoso asunto de M.T. del Valle y su política a favor de Orueta y Castrillón.

93 Estas expresiones las utiliza Basadre, o.c., T. III. p. 109-110, casi emocionado.

94 Anónimo, o.c., p. 27. Nótese cómo se hace alusión al hecho de que los peruanos somos católicos por naturaleza.

95 F.E. Moreyra, *Pastoral a propósito del terremoto acaecido en Arequipa, 4 de noviembre de 1868*. Ayacucho, Imp. Seminario 1868.

96 P. Gual, transcrito de García Jordán, *Iglesia y Poder*, p. 211.

a la secularización creciente en nombre del progreso: "el verdadero progreso, la única civilización lejítima... sólo puede ser engendro del catolicismo"[97].

Medidas secularizadoras, mentalidad más abierta a estas opciones, mundo católico que exige un compromiso de defensa de sus intereses, parecen ser algunos de los elementos del período. Sin embargo no nos debe llevar a entender al Estado como plenamente no religioso, ni a la sociedad como descatolizada. Hubo en lo segundo matices nuevos, mientras que el Estado siguió dubitando entre inmigración o intolerancia. Eso sí, los particulares elementos del período hicieron más laxas las leyes, aunque también abrieron posibilidades mayores de polarización, lo cual tendría su importancia gravitante en el futuro.

[97] *Ibíd.*, p. 212.

CAPÍTULO 4

Un análisis de los momentos liberales de 1856 y 1867 y sus consecuencias: ¿reacciones conservadoras con sentido religioso?

I

El gobierno de José Rufino Echenique (1851-1855) hacia 1854 había caído en el desprestigio frente a diversos sectores políticos y sociales del país. El dispendio de los cuantiosos recursos fiscales captados por el boom guanero, la consolidación de la deuda interna que había favorecido al círculo de amigos del Presidente, haciendo ricos a algunos de la noche a la mañana, y en general la corrupción moral que campeaba al interior del régimen, no podía causar más que rechazo y acaso conspiraciones[1]. Ya con respecto al fuerte carácter conservador del régimen, este había conseguido la oposición de los elementos liberales del Perú, una nueva generación de intelectuales que desde las aulas del Guadalupe surgían como voces interpelantes en un escenario marcado por la crisis política que se tenía en ciernes[2].

Los ataques del radicalismo liberal fueron aumentando conforme el gobierno iba erosionando su propia base, hasta el punto que llegado un momento, la salida revolucionaria pareció obvia y necesaria[3]. Huancayo fue

[1] Sobre el gobierno de Echenique y su crisis *Cf.* Basadre, o.c., T. III; Bonilla, *Guano y Burguesía.* Lima, IEP 1974; J.R. Echenique, *Memorias para la historia del Perú* (1808-1878) T. II. Lima, Imp. Huascarán 1952; sobre el boom guanero, S. Hunt o.c.; sobre la deuda y los despilfarros, Alfonso Quirós, *La Deuda Defraudada.* Lima, INC 1987.

[2] Mientras el gobierno de Castilla (1845-1851) mantuvo un equilibrio entre el liberalismo y conservadurismo moderado, el gobierno de Echenique optó abiertamente por este último, lo cual generó una oposición cerrada del liberalismo, y sus nuevas figuras, de mediados de siglo. Son dos elementos a tener en cuenta para cualquier análisis del período.

[3] Sobre el lugar que le cupo al radicalismo liberal en la revolución del 54 *Cf.* Basadre, o.c., T. III, cap. de la revolución de Castilla; Fernando Casós, *Para la historia del Perú: revolución del 54.* Cusco, Imp. Republicana 1854. "El gobierno sin fundamento ninguno, ni en derecho ni en política, se halla únicamente asentado sobre el despotismo y la fuerza; es de hecho, contrario a las instituciones, y á colocado a los ciudadanos en la absoluta

el escenario del foco inicial de la revolución liberal, y Castilla el líder. Castilla representaba en esos momentos el orden y la honradez. Su primer gobierno había sido una época de tranquilidad política y relativo progreso económico, además que su popularidad era excepcional. Fue llamado a dirigir la revolución y supo encarnar adecuadamente sus ideales: la lucha contra la inmoralidad y la dilapidación de los ingresos fiscales. La bandera del 54 fue esa y quizás por ello su éxito, fue la lucha por la moral pública y el gobierno de la honradez. Castilla plasmó la idea en su persona, y él mismo, desde los inicios de la revolución, mostró ser su líder indiscutible.

Mucho se ha discutido, así como más tarde se hará a propósito de 1867, sobre esta actitud de los liberales, incapaces de poder dirigir un movimiento revolucionario y teniendo que escudarse en una figura relevante. Aunque demuestra cierta verdad, sin embargo no debe llevarnos a dejar de entender que Castilla, pese a todo, mostró desde los inicios de la campaña militar ser lo suficientemente autónomo de los liberales en sus decisiones, así como ellos se mostraron como un grupo de ideólogos más que como un grupo de políticos de arrastre público. Sin embargo fueron en toda la campaña los directores de la política del régimen revolucionario propiciando, por ejemplo, los decretos de abolición del tributo indígena (5 de julio de 1854) y la célebre libertad de los esclavos negros (5 de diciembre de 1854), como parte de la estrategia para aislar a Echenique. Estuvieron dispuestos a explotar al máximo los triunfos militares de Castilla y los entusiasmos de los miles de enrolados en las filas revolucionarias. Como bien Basadre expresó, era una minoría ideológica dispuesta a encauzar los ánimos de quienes seguían a los revolucionarios en nombre de la lucha contra la inmoralidad.

Cuando Castilla triunfó en la batalla de Las Palmas e ingresó a Lima (5 de enero de 1855) la efervescencia cundió entre los vencedores, pero también las primeras asperezas. Los liberales consideraron que antes que el triunfo de una causa nacional había sido ésta un triunfo de los ideales radicales.

necesidad de cumplir con el deber moral, social y político de exterminarle y destruirle, so pena de consentir ante la historia con el agrado vergonzoso de COBARDES E INDOLENTES A LA CAUSA DE LA LIBERTAD Y DE LA PATRIA". *Ibíd.*, p. 111. Por otro lado, Francisco Bilbao, el conocido radical chileno, había sido uno de los más tenaces opositores al régimen. Llegado al Perú en 1851, huyendo del gobierno de Montt, se había dedicado a criticar a Echenique, acusándolo de conservador y ultramontano. De hecho hizo una activa campaña por la libertad de los esclavos negros, lo cual motivó que Echenique decretara su captura. Sin embargo pudo refugiarse en la Legación francesa, de la cual no salió sino para publicar su estudio sobre Santa Rosa de Lima, y más tarde para dirigirse a Guayaquil (1852). Allí publicó su folleto crítico *Revolución de la honradez*. Guayaquil 1854, donde cuestionó al gobierno de Echenique, tildándolo de corrupto e inmoral. A los pocos meses estallaría la revolución del 54. *Cf.* Donoso, o.c., Vicuña Mackenna, o.c., Basadre, o.c., T. III, pp. 1100-1102.

Ya a propósito de la abolición del tributo indígena y de la libertad de esclavos, la noticia había traspasado las fronteras. Para muchos radicales, se trataba de la lucha de un pueblo por los ideales libertarios y de progreso, de la lucha contra los gobiernos conservadores, de la lucha por la auténtica Libertad. De una auténtica revolución. Así lo entendió en Guayaquil Francisco Bilbao, que presuroso escribió un artículo para *El Comercio* titulado "Noticias de la victoria" festejando el triunfo de Las Palmas y avizorando el inicio de la revolución libertaria[4]. Entonces creían que terminada la lucha militar empezaría la gran revolución política. Eliminados muchos líderes conservadores y otros enmudecidos, los liberales podían acceder a los grandes cambios. Al poco tiempo se anunció las elecciones para una Convención Nacional, que debía actuar de legislativo y dar la nueva Constitución. Había llegado la hora de las transformaciones.

Surgió entonces en esos meses (fines del verano) una prensa liberal radical dispuesta a avalar los cambios, *El Porvenir* de Enrique Alvarado, figura joven del radicalismo, *La Revolución, El País* de la Sociedad Republicana, entidad que reunió a elementos liberales, empezaron una discusión sobre el país y sus problemas[5]. Todos coincidían en la necesidad de ahondar la revolución, de llevarla hasta sus últimas consecuencias. Como expresaba Enrique Alvarado:

> "La Revolución no ha principiado. No ha sido variar a un hombre por otro; no nos alegremos con el triunfo de La Palma; allí ha vencido sólo Castilla, pero allí no ha triunfado la revolución que no está en La Palma; sino en las ideas"[6] .

La presión del radicalismo por hacer de la Convención Nacional la gran tribuna y ejecutora de transformaciones liberales empieza a agitarse. Con el entusiasmo de esos meses del verano de 1855, Francisco Bilbao había regresado al Perú para presenciar "la gran revolución" y se había encontrado con un Ejecutivo cauteloso y un Castilla que demostraba desconfianza ante el desborde radical. Se desilusionó grandemente por esta actitud del nuevo gobierno en el poder, por lo que tratando de presionarle, y uniéndose a la presión del radicalismo, publica su *Gobierno de la Libertad*[7], donde mues-

4 *El Comercio,* Lima, 5 de enero de 1855.

5 No hemos tenido hasta el día de hoy un estudio riguroso sobre la Sociedad Republicana, pero se entiende que a través de sus reuniones públicas y de su periódico, se convirtieron en elementos influyentes del momento, aunque nunca llegaron a ser un grupo homogéneo, ni dispuestos a medidas audaces como se requería entonces.

6 Tomado de Basadre, o.c., T. III, p. 1103.

7 Lima, Imp. del Comercio 1855.

tra su decepción por el gobierno y aboga por una revolución como la de 1848 en París, con el régimen en mano de la Comuna; con un tribunado que hiciera cabeza, entendida totalmente como dependiente de las decisiones de la Comuna y por tanto revocable en sus cargos y acciones; y con un pequeño ejército que esté prohibido de disparar contra el pueblo y que sus oficiales sean elegidos en comicios por la tropa. En general pensaba que la labor de las entidades rectoras debía dedicarse a crear instituciones de asistencia pública, asilos, hospitales, propiciar las cajas de ahorro comunales, etc. Todo eso se debía hacer y no lo que estaba haciendo Castilla, de allí su famosa frase, dirigida al triunfo militar sin consecuencias: "Jamas ha habido revolución más infecunda"[8]. El romanticismo social de Bilbao y la arremetida de la prensa radical no podían quedar sin consecuencias, pues sus comunes intereses por una revolución de envergadura eran entendidos como grandes transformaciones políticas y sociales, entre las cuales estaban las transformaciones en el plano religioso.

En efecto, Bilbao a través del *Gobierno de la Libertad* había insistido en que las transformaciones en el plano religioso pasaban por una indiscutible libertad religiosa y la eliminación de los privilegios de la Iglesia, fustigando duramente el hecho de que el gobierno no hubiera decretado la tolerancia de cultos al haberse instalado[9]. Sus palabras y el clima creado vieron levantar los primeros signos de la reacción. Parte de estos textos fueron reproducidos en periódicos de provincias y desde allí empezó un ataque de los elementos

8 Sobre el pensamiento de Bilbao *Cf.* Donoso, o.c., Vicuña M., o.c., Basadre, o.c., T. III, pp. 1100 y ss. Se trataba indudablemente de un radical romántico que superaba con creces a nuestros liberales "radicales". "Jamás ha habido revolución más justa y jamás ha habido después de la victoria, revolución más infecunda. El objeto y el deber de lo provisorio es preparar lo radical. Lo radical es lo universal, la libertad, y ¿qué se hace por despertar al pueblo, para darle voz, para poner en sus manos la antorcha, para hacerlo que se sienta dueño de sí mismo, con el poder de hacerlo todo?.... [Nada]. Ni nadie ha reclamado tampoco. La abdicación del ciudadano, el patriarcado de los caudillos, la pasión de las personas, la indiferencia para con la idea y la indolencia para con la libertad, son plagas muy arraigadas en la organización del país". Bilbao, *Gobierno de la Libertad*, pp. 4–5.

9 Hay, decía, "una usurpación de usurpaciones que se llama Religión de Estado... esa palabra feliz de las constituciones es el INRI, que los explotadores del mundo han colocado en la cruz donde suspenden á los pueblos". *Ibíd.*, p. 40. Proponiendo la radical libertad religiosa. *Ibíd.*, p. 10. Además de una feroz secularización. "Suprime las contribuciones para el culto dejando a los sectores la libertad de sostenerlo; suprime el patronato como inútil e ilógico, la obligación política de pasar por la iglesia por ser hijo de Dios, para nacer, para educarse, para casarse, para morir, para enterrarse. El ciudadano sólo tendría que presentarse ante el altar de la patria en todos los actos de su vida, dejando á la creencia individual el cuidado de recibir la bendición o la sanción de la Iglesia que prefiera". *Ibíd.*, pp. 41-42. Planteaba una concepción de la vida distinta. "Busquemos lo nuevo, lo que ha sido hecho para los libres". Y no seguir con un esquema caduco, con una Iglesia protegida, que es "meretriz", "prostituta". *Ibíd.*, p. 44.

católicos contra Bilbao. Este contestó en *El Comercio*, no solamente justificándose sino llevando la polémica al terreno dogmático, rechazando los dogmas del pecado original, de la redención y de la consagración.

Pero las actitudes de Bilbao no eran las únicas. El radicalismo esgrimió muy fuerte la necesidad de la tolerancia y la eliminación de los privilegios de la Iglesia (diezmo, primicias, obvenciones). En tal clima, los sectores católicos no podían más que temer la implantación de la tolerancia y acaso "la descatolización en el país". El 20 de abril de 1855 se produce la primera protesta de los feligreses de la parroquia de Santa Ana[10]. Hacen saber al Ejecutivo la necesidad de defénder la religión verdadera a como dé lugar y esperar que la próxima Convención Nacional respete los "derechos de la Iglesia". Envían para ello un Acta de alerta. El 30 de abril los vecinos de Arequipa emiten un Acta de protesta, con más de 10 mil firmas en la cual alertaban al gobierno sobre la protección del catolicismo que se merecía cuidar en la Convención[11]. Mientras tanto el obispo Goyeneche establece un diálogo fluido con Castilla haciéndole saber sus temores por el sesgo liberal que pueda tomar la Convención[12]. Otra acta de presión se emite, esta vez del Cusco, el 13 de mayo. Firma a la cabeza el Fiscal de la Corte Superior, Bonifacio Alvarez, y un grupo de notables. Se pronuncian resueltamente contra la tolerancia de cultos y se alerta a la población contra las pretensiones anticatólicas:

[10] Una interesante visión de estas actas, tiene González Vigil, *Actas y protestas llamadas populares con motivo de la tolerancia civil de cultos.* Tacna, El Porvenir 1863. González Vigil a inicios de los sesentà publicaría una serie de reflexiones en torno a estos años. Aunque no estuvo presente en la Convención sí fue un testigo de excepción de lo acontecido. Era considerado una de las figuras más radicales del momento, habiendo publicado escasos años antes su célebre *Defensa.*
Otra fuente para ello es el periódico *El Católico*, editado en esta coyuntura. Desde el 12 de mayo (n.5) hasta el mes de octubre publicaría una cantidad impresionante de actas de protestas, pastorales, notas de prensa, etc.: Acta de vecinos de Arequipa (12-V), Pastoral de Mons. Goyeneche del 29 de mayo, Acta de adhesión del clero arequipeño (29-V), Exposición de Madres e Hijas de Arequipa del 23 de mayo, Acta de vecinos del Cusco (13-V), Protesta de Caylloma (publicado el 20-VI), Acta de vecinos de Cajamarca (24 - V), Lima Protesta, Clamor de las Madres de Lima, Acta de los vecinos de Ayacucho (24-V), Acta de los vecinos de Moquegua (2-VI), Acta de los vecinos de Trujillo, Acta de vecinos de Chilca (2-VI), Acta de Yanahuara (23-V), Acta de Orcopampa (15-VI), Acta de Ubinas (2-V), etc.
También *El Católico* sostendría una interesante polémica en mayo de ese año con el periódico liberal *El Cristiano Católico,* alrededor del tema tolerancia e inmigración (16, 19 y 23-V-1855).

[11] Más tarde reproducido en *El Católico,* n. 5. Lima, 12 de mayo de 1855. Esta es la misma acta a que hace referencia Klaiber, *La Iglesia en el Perú,* p. 30.

[12] *Ibíd.*, p.30. Que mereció Acta de Adhesión de los sacerdotes de Arequipa el 29 de mayo. *El Católico.* Lima, 20 de junio de 1855.

"...no admitiremos variación alguna que directa o indirectamente alterase la religión del Estado"[13]

La mayoría son actas donde firman masivamente desde prominentes hombres públicos, profesionales, hasta artesanos y aun gente sin oficio. Los liberales denuncian el hecho que los textos ya están preparados (con sólidos argumentos teológicos y morales "incapaces de ser razonados por cualquiera") y que se obliga a los feligreses a firmar, incluso a analfabetos que no entienden lo que firman[14]. Sin embargo las actas siguen llegando. En mayo se levanta otra en Lima. Se rechaza la creciente propaganda radical y con ello los intereses por "destruir a la Iglesia":

"Los escritos impíos é inmorales que por un abuso reprensible de la libertad de imprenta, y de la paciencia de este pueblo, se han publicado en estos meses, los tenebrosos trabajos con que Sociedades Secretas se esfuerzan en descatolizar al Perú, atacando los sagrados derechos de la Iglesia y de su cabeza: las doctrinas disolventes del socialismo que minan por sus bases los fundamentos del orden religioso, real y político; el programa dado a luz por un diputado de esta capital, en que 'reconociendo el origen divino de la Religión Católica', lo atribuye á la diversidad de costumbres y de los climas, y ofrece trabajar por la libertad de cultos..."

Por lo cual el acta, ante la Convención próxima a reunirse, se solidariza con la reciente acta arequipeña "todo esto ha conmovido tan fuertemente el sentimiento religioso de los habitantes de Arequipa..." por lo cual se adhieren "á la espontánea manifestación de ese heroico pueblo.." concordando con ellos en "no jurar ni obedecer la nueva Constitución sino tuviese las bases

13 "...haciéndoles responsables de los males que resulten en sentido contrario". AVU. Folletos 011210. Perú. Iglesia 39, n. 46. *Respecto a que por varios papeles de la capital se ataca la Religión Católica, Apostólica Romana, y se pretende la sanción de lo contrario a ella en la procsima Asamblea se hace la siguiente PREVENCION. Cf.* También *El Católico*, n. 8 (20 de junio). Apoyándoles, la Exposición de las Madres e hijas de Familia de Arequipa a la Convención Nacional (23 de mayo) diría: "Una voz siniestra que por primera vez a resonado en la capital de la República, pidiendo la tolerancia de cultos... Esta funesta nueva ha helado nuestros corazones. Protestamos contra este ruin proyecto en nombre de nuestros hijos, en nombre de nuestras madres, y en nuestro propio nombre". "Sostendremos a todo trance la conservación del culto en todo el territorio de la República con exclusión de cualquier otra", amenazaba, por su parte, el Acta de Protesta de los Vecinos de Yanque (23 de mayo de 1855).

14 Hay casos conocidos, donde luego de haber firmado el dueño de la casa, se obliga a los criados a hacerlo. *Cf.* González Vigil, *Actas y protestas...* Una visión algo parcial puede verse en *El Heraldo*. Lima, 25 de mayo de 1855.

siguientes": 1. Religión de Estado es la Católica; 2. Que no se la ataque jamás; 3. Que no ocurra ninguna reforma a los privilegios de la Iglesia sin avisar antes al Papa[15].

Todas estas protestas y reacciones de los sectores católicos frente al radicalismo liberal, empiezan a complicar el panorama. Desde el 5 de mayo en Lima se edita *El Católico* que se convierte en baluarte de la defensa de los intereses de la Iglesia y en donde se van publicando estas protestas. En el entretanto dentro del radicalismo, la discusión los polariza aún más. El 13 de abril el diputado elegido por Lima, Julio Manuel del Portillo, publica en *El Comercio* su proyecto a defender en la Convención, en la cual predomina un interés por eliminar los privilegios económicos de la Iglesia y propiciar, sin restricciones, la tolerancia de cultos, que convierte en centro de su propuesta[16]. La actitud de Portillo no solamente genera un rechazo de los católicos a través del Acta mencionada, sino que merece otras muestras de críticas, como el anónimo *Ensayo sobre los principios de tolerancias sentados por J.M. del Portillo en su programa publicado el 13 del presente mes*[17], que aboga porque se respete "las leyes de unidad de cultos que nos han legado los padres de la patria".

Con los días la discusión se ahonda. Frente a *El Católico* surge *El Católico Cristiano* personificando un interés de los liberales radicales: buscar la tolerancia de cultos sin abandonar su sentido de cristianos. No aspiran a una irreligiosidad extrema. Aspiran más bien a reformas económicas que apunten al progreso y la inmigración[18]. Pero *El Católico* los ataca acusándolos de "cristianos cismáticos, protestantes". A ello se agregan dos artículos: los que aparecen el 16 y 18 de mayo en *El Comercio,* en el cual se cuestiona directamente a los católicos, siendo el del 18 una respuesta al acta del 30 de abril de Arequipa y reproducida el 12 por *El Católico.* Se les acusa de estar soliviantando a las gentes y de tener por demás doctrinas erradas. Radicales en sus expresiones, o como diría Vigil "tiros al aire", enturbiaron aún más

15 El texto fue reproducido más tarde en *El Católico.* Lima, n. 8, 20 de junio de 1855.

16 "El Perú para desarrollarse, para cultivar sus pampas, para poblar sus territorios, para que sus ríos se navegen, para que las riquezas que hoy guarda en sus entrañas... se hagan productivas, se hace indispensable promover y favorecer la inmigración en gran escala... i Legisladores del 55! pronto penderá de vuestra voluntad hacer la felicidad o la desgracia de la patria..." *El Comercio,* Lima, 13 de mayo de 1855.

17 Firmado bajo el seudónimo de Un Católico. Lima, Imp. Masías 1855. Contestará a Portillo parafraseándolo: "¡i Lejisladores del 55! Respetad la ley de unidad del culto que nos han legado los padres de la patria...".

18 El número 2 del periódico sintetiza sus aprehensiones por los cambios:"Importancia y carácter de la Revolución del 54".

el ambiente[19]. Y para colmo de algunos, y agrado de otros, en esos días estalla el caso Bilbao.

En efecto, luego de sus críticas ácidas (hasta el punto de negar varios dogmas católicos) a los cuestionamientos hechos a su libro, el fiscal de la Nación se hizo eco del clamor del clero, y lo denunció por haber desacatado de forma reiterada el artículo de la Constitución de 1839 que sentaba a la religión católica como única y sin derecho a cuestionarla. Había ido más lejos que los doctrinarios en la polémica periodística, y además era un extranjero. Fue detenido y recluido en la cárcel de la Inquisición. Pero dado el hecho que la Constitución de 1839 estaba suspendida[20], esto le posibilitó a Bilbao quedar en libertad, y luego de pagar una fianza, salir del país[21]. Sin embargo la crítica radical arreció en los periódicos centrando más su atención en la necesidad de dar la tolerancia de cultos. El joven Enrique Alvarado, desde *El Porvenir* despidiendo al maestro, lo expresó:

> "¡Noble atleta de la libertad, Salud! Has iniciado el ataque más franco que cabe al catolicismo. ¡La juventud te bendice! ¿Cuáles son tus enemigos? Los esclavos de Roma, los que especulan con la ignorancia de los pueblos, los que viven de la abyección de la razón, los jesuitas, los frailes, los lacayos de éstos, los que esconden su frente entre amigos y sus manos en sangre; todos estos que no llevan una idea grande en su mente ni un sentimiento noble en el corazón; toda esta caterva miserable que teme la luz, que odia el progreso, que persigue a los hijos del pueblo, que arroja la venenosa baba de la impotencia a los apóstoles de la verdad, a los sacerdotes de lo nuevo.
> ¡Adelante o atrás! O la monarquía o la república. El ¡ay! de los esclavos o el himno de los libres. O la ley o las tinieblas. La democracia o la oligarquía. La inquisición con sus calabozos, sus cadenas, su sangre o sus hogueras, o la revolución triunfante con la justicia por base, la libertad por sistema, la república por forma, la fraternidad por acción, la igualdad como ley. ¡Adelante o atrás!"[22]

19 *El Comercio.* Lima, 16 de mayo de 1855 y 18 de mayo de 1855.

20 Más tarde, el 24 de octubre, sentada por decreto de la Convención, que la declaraba "insubsistente".

21 Primero a Europa y más tarde a Argentina.

22 Enrique Alvarado murió en 1856, en pleno debate de la Convención. Los liberales perdieron mucho con su ausencia. Luis Benjamín Cisneros llegó a exclamar en su homenaje "¡Adelante Juventud! Ha muerto el hombre que habría encontrado su tribuna sobre los hombros del pueblo... el día de la Marsellesa en nuestra historia sorprendió su puesto vacío sobre la barricada de los libres", *Corona fúnebre del malogrado joven* (en Homenaje a Enrique Alvarado). Lima, 1856.

Conforme pasan los días la polémica religiosa llega a sus extremos. En Lima circula un libelo en el que se exige a los diputados que irán a la Convención jurar "sostener a la Religión"[23], mientras que Goyeneche en Arequipa publica una pastoral en la cual se alerta contra la propaganda impía[24]. Se emiten varias pastorales de los obispos del Cusco, Ayacucho, Lima y Arequipa contra la tolerancia[25].

El clima previo a la Convención ha llegado a puntos extremos, y Castilla, que ha permanecido callado en el entretanto, decide actuar. Ya antes el periódico que reúne a sus partidarios, *El Heraldo*, ha fustigado duramente a los liberales por su radicalidad[26]. Pero la sucesión de los acontecimientos entre abril y mayo han llevado la polémica a puntos peligrosos. De modo que el 16 de junio el ministro de Gobierno, Pedro Gálvez dirige una circular a los prefectos para que cuiden que los periódicos en el futuro "se abstuvieran de publicar ni circular papel alguno sobre las delicadas materias religiosas que en un sentido ó en otro tiendan á la única mira de turbar los ánimos". Más tarde, el 27 de junio, repite estas medidas a los prefectos aconsejándoles tener un gran cuidado sobre actos que atenten contra lo ya expresado[27]. Se trataba así de reservarle sólo a la Convención Nacional la discusión de los temas de religión, prohibiendo que se hable en periódicos o actos públicos.

Esta medida de Pedro Gálvez ponía punto final a la efervescencia de los meses previos a las sesiones de la Convención Nacional. Aunque los liberales consideraron que la medida favorecía a los católicos, pues les impedían exponer las nuevas ideas al pueblo[28], y los católicos rechazaron la medida

23 AVU. Folletos. 011185. Perú. Iglesia 1, n. 14. *Cuestión Trascendental.* Lima, Imp. El Católico 1855.

24 J.S. Goyeneche, *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la República contra la Religión...*

25 González Vigil tiene especialmente un libro dedicado al particular, con un análisis y refutación de las tesis propagadas. *Opúsculo XII de las pastorales de nuestros obispos y actas y exposiciones de los cabildos.* Tacna, El Porvenir 1862. *El Católico* por su parte publica entre mayo y octubre varias pastorales entre las cuales destacan la de Mons. Goyeneche del 29 de mayo, y la de Mons. Charún, obispo de Trujillo (20 de mayo y 8 de julio de 1855).

26 El periódico fue entusiasta con algunas reformas del régimen, como la instrucción pública, pero también despiadado en otras cuestiones. Por lo que su director, Toribio Pacheco, sería objeto de destierro. Ramos Núñez. *Toribio Pacheco. Jurista peruano del siglo XIX.* Lima, PUCP, 1993, p. 43. Con los liberales de la Convención, mantuvo siempre un rechazo, por su escarnio contra la Iglesia.

27 *El Peruano.* Lima, 27 de junio de 1855.

28 *Cf.* González Vigil, *Actas y protestas...*

por cuanto "El católico no puede transijir con esto" recordando que el tema merecía ser conocido, sin embargo sabemos que la medida se cumplió[29].

Tal vez la actitud de Pedro Gálvez salvó a la Convención de verse envuelta en una discusión de mayor envergadura cuando allí se discutiera, en el mes de octubre, la tolerancia religiosa y las medidas de supresión de privilegios económicos. Sin embargo también hay que enfatizar que las polémicas previas habían sido básicamente periodísticas, al lado de las actas de protestas, pastorales y el caso Bilbao. No había llegado a mayores, entre otras cosas porque tampoco había necesidad (no se había introducido alguna reforma). Recién cuando hubiera funcionado la Convención podía haberse hablado de problemas mayores. Ahora no va a estar presente la opinión pública, como antes. El silencio de Gálvez tal vez fue oportuno, desarticulando un espacio que amenazaba ser muy conflictivo en los meses siguientes. Ni liberales ni católicos se lo perdonaron a Castilla.

Cuando se instaló la Convención todos estos inconvenientes saltaron. No voy a referirme al derrotero político que siguió la asamblea. Sólo habría que anotar que desde sus inicios pretendió ser un poder paralelo fiscalizador y director de la política nacional, pretendiendo reducir el protagonismo del Presidente. Se nota en el caso Castillo, como en cada una de sus otras medidas de clara índole ejecutiva que se pretendía abrogar. Al lado de estos roces constantes, que lo único que ocasionaron fue el cada vez mayor distanciamiento de Castilla, la Convención se decidió a una tarea constitucional sumamente radical, que exacerbó los ánimos de los elementos más reacios a cualquier cambio en un sentido liberal[30]. En consecuencia, conforme su trabajo se ahondó se fue aislando de un Ejecutivo dispuesto a no compartir con ella el poder y diversos sectores no liberales que empezaron a combatir sus medidas.

Además la Convención introdujo en la carta que elaboraba sustanciales reformas que afectaban a la Iglesia: eliminación del diezmo, obvenciones, fueros. Y una minoría propuso la tolerancia de cultos. Aunque la mayoría de los miembros eran liberales moderados, había una minoría radical dinámica: estaba formada por los diputados Ignacio Escudero, de Piura, J.M. del Portillo,

29 Decía *El Heraldo* irónicamente, "El Pueblo tiene derecho para levantarse ante un gobierno pero no para defender su religión".
El Católico, siguió publicando actas y notas de protestas (Callao, Huancavelica, Huanta, Chachapoyas, Tacna, Uchumayo, etc), y criticando a Vigil, Portillo, y al grueso de los liberales. Siendo en una oportunidad cerrado por la policía. Su actitud contestataria es, sin embargo, aislada.

30 Para una visión integral del periodo remito a Basadre, *Historia de la República del Perú*. T. III.

de Lima, y José Gálvez, de Pasco[31]. Fueron ellos los que apoyaron entusiastamente el pedido de la mayoría que logró introducir en la Constitución la abolición del diezmo y demás privilegios económicos, y propiciar la desvinculación de las capellanías. La reacción de Tordoya y otros católicos no pudo contener la aprobación de las medidas, que por otra parte parecían ser sólo antesala de otra gran reforma: la tolerancia de cultos[32]. Pero, como ya hemos dicho, el proyecto de Portillo, Gálvez y Matute no tuvo consenso. El dictamen de mayoría presentado por Juan Valdivia, Luis Mesones, Santos Castañeda y Miguel de San Román, que dejaba la restricción religiosa intacta, tendría el respaldo mayoritario. El dictamen de minoría –Portillo, Zavala y León– que a la letra decía "El único culto público que la Nación protege y mantiene es el Católico, Apostólico y Romano", fue defendido en vano por los radicales. Escudero expresó que él era católico pero que juzgaba que la Constitución política no debía inmiscuirse en asuntos de religión, mientras que J. Gálvez sintetizaba su pensamiento en la frase "no a la Religión de la persecución"[33].

Los sectores católicos que habían estado "en guardia" todos los meses y días anteriores trataron en lo posible, debido a las restricciones existentes, de detenerlas. De exteriorizar su rechazo a los avances de la impiedad. Llenaron los balcones del hemiciclo, en su mayoría mujeres, y abuchearon reiteradamente a los diputados radicales en sus intervenciones en esos días de octubre. Cuando J.M. del Portillo defendió las tesis tolerantes, diciendo que era beneficioso, pues el catolicismo no podía jactarse de algo si en el Perú la gente "en 500 años apenas sabían el nombre de Jesús", recibió en compensación pifias y coronas de alfalfa. Asimismo cuando Escudero enumeró a los diversos enemigos posibles de la tolerancia, llegando a la conclusión que ninguno de ellos tomarían las armas contra la Convención preguntó:"¿Se valdrán de las mujeres?... Tampoco" fue insultado por éstas desde los balcones por lo que se enmendó: "No me han comprendido ustedes. Digo que no serán las mujeres las que hagan revolución porque las mujeres no son temibles sino cuando están desarmadas"[34] .

[31] *Cf.* E. Dancuart y Neptalí Benvenuto, *Crónica Parlamentaria,* vol. VI. Lima, Imp. de la Revista 1906-1927, vol. II, p. 88. Pedro Gálvez era diputado por Cajamarca y Tordoya lo era por Huarochirí. Dado que la Convención era unicameral todos recibieron el nombre de diputados.

[32] *Cf. Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional sobre la exclusión de los falsos cultos y sobre los derechos de libertad y propiedad de la Iglesia...*

[33] Sobre los discursos dichos *Cf. Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa en las sesiones de los días 2, 3, 4, 5, 6, y 8 de octubre...* Una apreciación crítica en González Vigil, *Sesiones de la Convención de 1855 sobre tolerancia civil de cultos.* Tacna, Imp. El Porvenir 1862.

[34] González Vigil, *Sesiones de la Convención...,* pp. 113-114.

En fin, cuando llegó la votación del artículo referido –votado en tres partes–, la última (sobre restricción de otros cultos públicos) fue aprobada por 46 contra 22 votos. Hemos expresado anteriormente que ningún radical osó cuestionar las frases anteriores (sobre religión oficial y protegida) que obtuvo pleno consenso[35]. Al radicalismo le interesaba de sobremanera la tolerancia antes que la libertad religiosa[36].

Pero aquella Constitución tenía muchos enemigos y más aún entre los sectores católicos. La rechazaban los echeniquistas, como los conservadores políticos o los partidarios del Presidente. Su tendencia principista y antipresidencialista hacía que frente a ella cerraran filas muchos sectores. Además la misma Convención había terminado su obra y continuaba sesionando, actuando de legislativo fuerte que un Castilla soportaba cada vez menos, enturbiando aún más las relaciones con el Ejecutivo. Pero también su obra religiosa había causado desconcierto y rechazo de los sectores católicos. Hemos revisado las protestas y actas de condenas a propósito de la tolerancia. Aunque ésta no fue aprobada, sin embargo las polémicas ocurridas, así como el mismo ambiente creado hizo que el asunto religioso estuviese presente todavía. La abolición de diezmos y demás privilegios económicos daban una idea que pese a todo, esa Constitución había mellado a la religión. En tal sentido la Convención y su obra vio cerrarse ante sí una fila de inconformes dispuestos a no acatar su carta. Desde el inicio algunos sectores habían expresado que no iban a avalar dicho documento. Aunque los diputados católicos (Tordoya, Castañeda, etc.) firmaron el texto, lo hicieron expresando su salvedad en el tema de religión.

Conforme pasaban los meses y la Convención se abocaba a diferentes tareas legislativas, la oposición crecía[37]. Arequipa se negó a jurar la

35 Ya discutidas las Bases, cuando se pasó a la revisión de la carta, el 28 de diciembre, el artículo no fue visto, por estar aprobado, no obstante que "el sr. Cortez pidió que en lugar que 'el Estado la proteje' etc., se dijera 'el gobierno la proteje' alegando para ésto, que el Estado era una entidad que no tenía religión alguna". No se le tomó en cuenta. Lo único que en materia religiosa causó alguna división fue el exordio inicial con que iría acompañada la Constitución. *Actos y Extractos de las sesiones*. Convención Nacional. Histórica Cámara de Diputados. Lima, Emp. Tip. Unión 1911, p. 26.

36 Un buen acercamiento a sus propuestas es el texto de José Gálvez, *La Convención Nacional y la Constitución de 1856*. Lima, Imp. de José Félix Moreno 1858, escrita como un balance de la labor y a la vez como una defensa contra los adversarios. "Fue la única revolución popular que desde la independencia hasta el día hemos tenido". Contra ella, reconoce, se fueron levantando lentamente muchos enemigos: militares, empleados, eclesiásticos, cómplices del anterior régimen, etc.

37 *Cf.* el anónimo *Al Gobierno, a la Convención Nacional y a la opinión pública*. Lima, 1856. A lo que se sumó una crisis de subsistencias en las principales ciudades de la costa. Entre 1855-1857 los precios de los alimentos suben en forma dramática. Ya para 1858 hay tumultos urbanos de la plebe, por la carestía. Según A. Quirós entre febrero de

Constitución, y dando vivas a Jesucristo se sublevó con el general Vivanco a la cabeza. ¿Cómo entender esta postura de los sublevados? De hecho el argumento religioso presidió el marco del levantamiento pero, como bien se ha expresado, fue un conjunto de elementos los que se juntaron para ésto: el centralismo limeño, su excesivo protagonismo, los ataques a la religión, y en general el carácter profundamente antiliberal que unía a los elementos sublevados. El levantamiento arequipeño en tal sentido fue el fruto de las polémicas y de la obra de la Convención[38]. La sublevación atizó el fin de la obra constituyente. En 1857 las críticas arreciaron exigiéndose su eliminación[39], de modo que sólo se esperó el triunfo de Castilla en 1858 y el avivamiento de la opinión pública[40], para que el coronel Arguedas, pistola en mano, y por cuenta propia, ingresara a la Convención Nacional y decretara su disolución. Castilla lograba así eliminar a todos sus adversarios (radicales, vivanquistas en Arequipa, etc.). La nueva constituyente dictaría una carta moderada, que sin embargo incorporaría los avances secularizadores del 56.

Interesa de este hecho preguntarse, mención aparte de la reacción de la opinión pública en Lima, la de Arguedas, o la visión del mismo Castilla, si la revolución de Arequipa en 1856, dos años antes, negándose a jurar la

1855 y agosto de 1856 el arroz subió 61 %, los frijoles 163 %, la manteca 57%, y los garbanzos 110%. Aparte, estalló en Lima un brote de fiebre amarilla que hizo estragos en los sectores populares. Quirós, o.c., pp. 110-115.

38 *Cf.* al respecto Basadre *Historia de la...*, T. III; Juan Gualberto Valdivia, *Memorias sobre las revoluciones de Arequipa desde 1834 hasta 1866*. Lima, Imp. de la Opinión Nacional 1874. Dice el canónigo arequipeño Santiago Martínez, comentando las medidas secularizadoras de la Convención: "...época desastrosa para Arequipa y para la Iglesia, pues se asaltó de diferentes maneras la propiedad pública y privada, se enajenaron los censos de las iglesias, de los monasterios, y aún de los templos particulares". S. Martínez, *Arequipeños Ilustres*. Arequipa, Tip. Franklin 1928, p. 45.

39 Pío Mesa, *Manifiesto a la Convención Nacional del 55*. Lima, 1857; el anónimo *Siga la disolución de la Convención porque ella es justa*. Lima, Tip. Nacional 1857.

40 *Cf.* el anónimo *Lo que se llama la Constitución del 56 es un monstruo del Averno*. Lima, 1858. Más tarde la necesidad de su reforma continuará en los debates de la constituyente de 1860. *Cf.* el anónimo *Observaciones sobre la constitución de 1856. Necesidad de su reforma*. Lima, Lágori 1858. [Hay que ocuparse de la reforma de la Constitución] "que ha herido de muerte los preciosos intereses de la sociedad". El texto está de acuerdo en mantener la protección del Estado al catolicismo. Aunque cree que esta protección puede significar descarado regalismo para con la Iglesia protegida. *Ibíd.*, p. 26. Fernando Casós, por otro lado, en un proyecto publicado, se muestra de acuerdo en mantener la protección y restricción religiosas (art. 4). F. Casós. *Proyecto de reforma de la Constitución promulgada el 16 de Octubre de 1856*. Trujillo, Aguilar 1858. *Cf.* además los anónimos, *Opúsculo sobre la necesidad de reformar la carta fundamental (1856)*. Lima, 1860; y *Breves reflexiones sobre el punto capital que debe abrazar la reforma de la Constitución de 1856*. Tacna, Imp. Freire 1860.

carta liberal, estuvo antecedida por un velo religioso. Esto es, si tal revolución fue una reacción conservadora de sentido religioso. Aunque el estado de los estudios dista mucho de dar una respuesta exacta, sin embargo basta entender el ambiente de 1855 y 1856 por un lado, respecto a la fuerte reacción arequipeña frente al tema, y por el otro ver las constantes preocupaciones frente al excesivo liberalismo limeño, para entender en mejor perspectiva su reacción[41]. A ésto habría que agregar el particular celo del grupo de directores de la revolución, capitaneados por Vivanco, pertenecientes a esa suerte de hombres ilustres y conservadores del sur, nada amigos del liberalismo y fervientes creyentes de un conservadurismo político que posibilitara el progreso del país. Sánchez Hipólito, en un libelo del momento[42] deja traslucir además otros elementos. Se trata de entender el celo regional de Arequipa frente a Lima, que unido a lo impopular del liberalismo de la Convención, y sus fricciones con el conservadurismo, le dan una visión más exacta a la problemática. En tal sentido el "viva Jesucristo" de los arequipeños sintetizaba la frustración de sus intereses frente a lo contradictorio de la carta. Creo poder afirmar que la revolución de Arequipa supo canalizar perfectamente muchas aprehensiones acumuladas, y supo darles un sello distintivo, característico de Arequipa en adelante, de un conservadurismo no solamente político sino además religioso. El viva a la religión supuso aglutinar a la población arequipeña (el pueblo luchó contra las tropas de Castilla excepcionalmente) alrededor de un sentido regionalista, conservador y además religioso, que en esta oportunidad tuvo el efecto de ser cohesionador de estos intereses[43].

Las actas enviadas a Lima el año anterior y la quema en acto público de la carta del 56, muestran dos hechos de un mismo componente: justificar la

41 El general Vivanco, en su manifiesto del 4 de diciembre de 1854, dice: "...no contentos con haber adelantado tanto su obra de destrucción, ya osaban los males descargar sobre los indestructibles muros de la Iglesia de Dios, depositaria de santos dogmas y de su moral divina, en la cual estriba la estabilidad y el poder de las Naciones, así como es bienestar y la felicidad de los individuos. Vosotros no podíais consentir que esa obra de iniquidad se consumara", *El Regenerador*, 10 de diciembre de 1856. Manifiesto Político. La revolución aprovechó los ánimos religiosos y el nacionalismo (en esos momentos había el problema de la custodia anglo-francesa de las islas de Chincha) para justificar el movimiento. Levantando la bandera regeneradora. Su periódico, *El Regenerador* lo dirigía Toribio Pacheco. Sin embargo, no podemos dejar de expresar que el tono religioso de Vivanco en el Manifiesto es solo propagandístico. En su breve gobierno regional (28 de diciembre de 1857), dio un Decreto de redención de censos y desamortización de capellanías. Es decir, se comportó como cualquier gobernante de la época, en materia secularizadora.

42 Sánchez Hipólito, *Vencer o morir*. Arequipa, 1857.

43 Lamentablemente, aparte de los estudios ya consabidos de Basadre y Vargas Ugarte en sus manuales, no hay un estudio riguroso del tema. El presente capítulo es sólo una insinuación para estudios futuros.

revolución política en una suerte de causales en la cual el asunto religioso jugaba su rol. No fue una revolución religiosa ni mucho menos, ni tampoco Vivanco lo hubiera aceptado. Pero sí tuvo un fuerte componente católico en su explosión.

II

La revolución que estalló en Arequipa en 1865, dirigida por su prefecto, coronel Mariano Ignacio Prado, y con el apoyo entusiasta de un grupo de intelectuales liberales, no hizo sino responder al malestar generado por la debilidad del gobierno de Pezet frente al gobierno español y a la humillación nacionalista que para muchos significaba el tratado Vivanco-Pareja. Mientras en 1854 la bandera de la revolución fue la moralización, la del 65 sería la bandera nacionalista, igualmente movilizadora e igualmente aglutinadora de diversos intereses que se unieron tras ella: los militares nacionalistas como Prado, los hombres conservadores como Pedro Díez Canseco o Balta, y los elementos liberales (Gálvez, Químper, Tejeda, Pacheco, etc.). Fue en tal óptica un movimiento que tuvo la capacidad de generar arrastre y llevarlos al triunfo, primero frente a Pezet, y más tarde frente a España.

Sin embargo el decantamiento del régimen se produjo en el camino: primero con el alejamiento de Díez Canseco y luego con el de Balta. Una vez en el poder, Prado y el llamado Gabinete Histórico (Gálvez, Tejeda, Químper, Pardo, Pacheco), en medio de la efervescencia del momento, trataron de darle un nuevo brío al aparato estatal, intentando algunas reformas, eliminando de las nóminas de empleados a elementos del antiguo régimen y convocando a un Congreso Constituyente (28 de Julio de 1866)[44].

Pero aquí ocurriría lo mismo que en 1855, ésto es, la bandera de la unidad duró el tiempo mismo que la guerra. La Dictadura se había ganado muchos enemigos (castillistas, amigos de Pezet, de Díez Canseco, de Balta, etc.). Antes del 2 de mayo habían estallado por lo menos dos motines en Arequipa, y para nadie era secreto que Castilla (muy cercano a Díez Canseco y los hombres del antiguo régimen) conspiraba abiertamente contra Lima. A ésto se vino a agregar la propia actitud del liberalismo constitucional de 1867. En efecto, a poco de instalarse el Congreso (15 de febrero de 1867) y darle la Presidencia Provisoria a Prado, se vio que el democratismo liberal, mayoría en el Congreso, aspiraba a explotar para sí la victoria nacionalista del 65, pretendiendo fiscalizar a Prado y hacer del Congreso un auténtico poder, y de su Constitución a elaborar, una Constitución tan avanzada como la del 56.

44 *Cf.* un análisis sobre la "época heroica" de la revolución del 65 en Basadre, o.c., T. IV.

No sólo prohibió al gobierno cualquier negociación con España, sino que además modificó algunos procedimientos de la vieja ley de imprenta (haciéndola más democrática)[45] y derogó el cobro del tributo indígena, reimplantado por el fugaz ministerio de Manuel Pardo (bajo el nombre de Contribución) como una manera de enfrentar la grave crisis económica y escasez de recursos existentes. Hacia adelante el Congreso asumió un estrecho control sobre el Ejecutivo, mientras que Castilla iniciaba la revolución, apoyado por Díez Canseco. Como Castilla en 1856, Prado se encontraba atrapado e imposibilitado de poder reaccionar enérgicamente[46]. La muerte imprevista del viejo caudillo salvó momentáneamente al régimen.

Pero no del Congreso. Se trataba de un legislativo dispuesto a restarle poder al ejecutivo provisorio, y a hacer una serie de reformas democráticas que se plasmarían en la Carta de 1867. Entre las figuras más notables sin duda merecen citarse los radicales anticlericales como Bambarén o Fernando Casós, o las figuras moderadas como J.M. Químper. La Carta que hicieron fue radical, renovando los logros del 56, con grandes garantías individuales, un poder legislativo fuerte, unas fuerzas armadas sumisas, diversas instancias descentralizadas de poder, e incluso la posibilidad del sufragio directo. Lo avanzado del documento hacía prever que en éste también se incluirían algunas medidas secularizadoras pendientes, así como la renovación del debate por la tolerancia de cultos.

En efecto, desde su instalación era previsible que el Congreso, marcadamente liberal, tomase alguna medida contra los intereses de la Iglesia. Los ánimos de los años anteriores (las constantes normas que tendían a eliminar las capellanías, por ejemplo) hacían prever un cambio particularmente sombrío. Además la misma relación del clero con el Ejecutivo no había sido muy buena en los meses anteriores, pues por ejemplo la disposición de Químper cuando era ministro de Gobierno, respecto a la regulación de los toques de campanas y el transporte de sacramentos, había provocado la detención de cinco sacerdotes que habían protestado violentamente contra la medida, habiéndose generado manifestaciones públicas (sobre todo de mujeres) pidiendo su libertad. Finalmente fue la intervención del Arzobispo quien logró la liberación de éstos[47].

Cuando el Congreso pasó a discutir las cuestiones religiosas (efectuadas entre el 18 de marzo y el 11 de abril) el clima se exacerbó. La primera medida

45 Derogó el Decreto de 1855 que había entregado la tramitación de los juicios de imprenta a los jueces ordinarios, restableciendo el sistema de Jurados, más favorable a los acusados.

46 Incluso se pretendió demorar la confirmación de su elección provisoria, o hacer una nueva elección. También rechazó el Congreso darle poderes dictatoriales para hacer frente a Castilla.

47 *Cf.* Basadre, o.c., T. IV, pp. 1654 y ss.

de interés religioso a discutirse (de acuerdo al esquema constitucional)[48] era ciertamente el artículo sobre la religión de la nación. A fines de marzo se puso a discusión y los partidarios de la tolerancia de cultos e incluso de la libertad religiosa (pues a diferencia de 1855 aquí sí hubieron quienes votaron contra la religión católica oficial y protegida por el Estado) expusieron largamente sus argumentos. El mejor discurso, acaso uno de los más encendidos de la historia parlamentaria del Perú, fue el de Fernando Casós[49]. Habló durante cincuenta horas, en varias sesiones. Uno de los discursos más largos de cuantos ha habido en el Congreso, en medio de los "insultos de la barra y coronas de alfalfa lanzadas desde ella". Sustentó las razones para que exista una libertad religiosa sin paliativos, creyendo ver aquí un momento oportuno[50]. El artículo –en tres partes– pasó a votación el día 3 de abril: el principio de que la nación profesa la religión católica, apostólica y romana fue aprobada por 69 contra 13 (partidarios de un estado laico); que el Estado la protege por 71 contra 11; y que no permite el ejercicio de otra alguna por escasos 43 contra 40. Se trataba de un Congreso bastante más avanzado que otros anteriormente, a pesar de no haber logrado introducir la tolerancia. La polémica había sido seguida por una nueva reedición del momento periodístico de 1855. En aquel año 1867 aparecieron los periódicos católicos *El Perú Católico* y *El Bien Público* ambos dirigidos por González de la Rosa (más tarde *El Bien Público* estaría dirigido por Manuel Tovar), así como el conservador periódico laico *La Patria* de Nicolás de Piérola. Todos ellos cerraron filas contra la pretendida medida tolerante del Congreso. Como también contra las otras medidas que se iban a discutir a continuación.

En efecto, días después se puso a discusión el art. 24 que decía textualmente:"Son completamente libres la enseñanza primaria, media y superior y la fundación de Universidades", lo cual implicaba una subvención económica a los colegios no confesionales. De esta manera daba pie a la apertura de colegios a manos de extranjeros, y en la mente de los opositores al artículo, a centros no católicos. La oposición, empero, no pudo hacer nada contra este artículo votado con holgada mayoría. Otro artículo que se discutió en esos días fue el de libertad de imprenta, que garantizaba la absoluta libertad

48 De acuerdo al proyecto presentado por la Comisión constitucional integrada por Pedro Saavedra, Juan Luna, Fernando Casós, Manuel Rivas, Manuel Pérez, Francisco Lazo, J.M. Químper, Francisco García Calderón y Armando de la Fuente.

49 Pareja Paz Soldán, o.c, cap. sobre Constitución de 1867; Evaristo San Cristóbal, *Discursos pronunciados en el Congreso Constituyente de 1867* (2 fasc.). Lima, s.i.a.

50 Sus discursos han sido impresos, *Cf.* Fernando Casós, *Discursos sobre libertad de cultos -1867*. Arequipa, 1906. Pareja Paz Soldán, o.c., cap. sobre Constitución de 1867, refiere que a la salida del Congreso, luego de su largo discurso, fue apedreado por una turba en la Plaza Bolívar. No he podido corroborar el dato.

sin ninguna traba (art. 18), con lo cual se abolía la reserva puesta a los impresos sobre materia religiosa que debían obtener la licencia eclesiástica. La votación aprobatoria también fue abrumadora. De nada valieron los argumentos en contra y las pifias de las barras. Los elementos liberales tenían puntos de coincidencia muy claros al respecto.

Estas medidas, en los días siguientes del 3 de abril no podían más que aumentar el clima de ebullición de algunos elementos católicos. Desde fines de marzo habían estado atentos a la evolución de los acontecimientos y habían sido activos, especialmente las mujeres, en obstaculizar el debate parlamentario, con pifias y coronas de alfalfa a los elementos radicales. Huerta, de Puno, había redactado una carta pastoral mostrando su desazón por el rumbo que estaban tomando los acontecimientos, mientras el periodismo católico era activo en criticar las medidas constitucionales. La libertad educativa y la de imprenta no podían llenarles más que de zozobra. Finalizadas las grandes medidas de secularización económica, con estas nuevas reformas se propiciaría la "descatolización del Perú". Estas medidas del Congreso, la actitud de un Fernando Casós, presentando incluso un proyecto radical de desamortización de todos los bienes del clero, y el miedo que les despertaban el grupo al que pertenecía aquél, radicales dispuestos al estado laico y las posiciones extremas, tendía a enturbiar más los ánimos.

De modo que sólo bastó que estos factores se acumularan, entre el 3 y el 10 de abril, para que un cura, Manuel M. Carassa, párroco muy cercano a la jerarquía[51] reuniera una turba en las afueras de la Plaza Bolívar, en su mayoría mujeres. No era la primera vez, al parecer, que ocurrían tales reuniones, pues algo análogo sucedió al terminar su discurso Fernando Casós, quien tuvo que sortear a otra turba que quería maltratarlo. La manifestación del 11 de abril fue convocada para protestar contra la actitud de los constituyentes. En su mayoría se trataba de feligreses de la parroquia de Carassa. Lo cierto es que se insultaba la labor de los radicales y se daban "vivas a Jesús". En esos instantes pasaba por allí el diputado radical Celso Bambarén[52], así que se

[51] Más tarde fue uno de los fundadores de la Sociedad Peruano-Católica de Lima. Era párroco del Sagrado Corazón de Jesús y ocupaba un cargo catedralicio. Hombre propenso a actitudes extremas, podemos empezar a rastrear su pensamiento sobre los últimos acontecimientos sociales desde 1866. *Cf.* al respecto, Manuel M. Carassa, *A los feligreses del Sagrado Corazón de Jesús*. Lima, 1866. Antes había sido párroco de Huaraz. *Sermón panegírico de Sta. Rosa de Lima, patrona de la América Meridional, predicado en la Iglesia parroquial de Huarás por el presbítero D. Manuel Mariano Carassa, quien lo dedica a la juventud femenina de esta ciudad.* Huarás, Imp. de Río 1864.

[52] Diputado por Huaraz, según Basadre uno de los primeros positivistas liberales del Perú. Bambarén había descollado con Casós en las sesiones de los días anteriores promoviendo leyes secularizadoras, y era sabido que fue de los que votaron por el estado laico el 3 de abril.

oyeron palabras de grueso calibre y luego se vio al diputado que corría pues la multitud lo perseguía, arrojándole piedras al paso. El resultado del incidente fue el de varias heridas en su cuerpo y el estallido de un incidente mayor[53].

Un par de meses atrás, con sumo esfuerzo, Prado había organizado un nuevo gabinete, lo presidía Manuel Gálvez, ministro de Gobierno, y tenía entre otras figuras notables a Mons. P. Tordoya, obispo de Tiberiópolis, como ministro de Culto (el llamado "Gabinete Tiberiópolis"). Pues bien, el Congreso decidió llamar en esa misma mañana del 11 de abril al gabinete en pleno, considerando que éste no había actuado bien, sobre todo M. Gálvez, que debió garantizar el orden en la ciudad. Los más exaltados –entre ellos Casós– señalaban que el gabinete había sido débil, en cuyo caso era cómplice; o era impotente, en cuyo caso era ineficaz. Parece que además, como se ha revisado en otro capítulo, había una denuncia contra Tordoya que estaba recomendando a los párrocos para que movilizaran a sus feligresías para desconocer a la Constituyente. Como fuera, el gabinete en pleno fue cuestionado, y entre los discursos más efusivos y violentos se contó el de Fernando Casós: "Allí está apedreado el diputado Bambarén y esas piedras que han caído sobre sus pulmones, son la prueba [dirigiéndose al ministro M. Gálvez] de que ese hombre no ha cumplido con su deber"[54]. Al escuchar "ese hombre" el gabinete se consideró ofendido y salió del hemiciclo. Los diputados redactaron una moción de censura al gabinete, mientras M. Gálvez se negaba a continuar la interpelación mientras ésta no fuera por escrito y se enjuiciara a Casós. El Congreso no hizo caso y envió una comisión a Palacio para obtener el parecer de Prado sobre una eventual censura al gabinete y preguntarle si había tomado garantías sobre la seguridad pública. A medianoche regresó la comisión con la respuesta de Prado: no se opondría

53 *Cf.* Sesión del día 11 de abril. *Anales del Congreso...;* Basadre, o.c., T. IV pp. 1654 y ss. Tiempo después Ricardo Palma le dedicó un poema al episodio, *Semblanzas de un compañero*, para caracterizar a través de él a los constituyentes del 67:
"A la verdad que me crispo
diciendo que este señor
tiene tanto de orador
como tiene de arzobispo.
En un discurso hizo halagar
al candor de las mujeres
y ellas le dieron el pago
con alfalfa y alfileres.
Entonces él, por lo visto,
se declaró muy formal
enemigo personal
de mi Señor Jesucristo".

54 *Discursos pronunciados en el Congreso Constituyente de 1867* (Ed. de Evaristo San Cristóbal), sesión del 11 de abril.

a una censura. Poco después ésta se produjo. El 12 de abril el gabinete Tibierópolis renunció.

Los hechos se habían precipitado de una manera violenta y habían llegado a extremos sumamente angustiosos. A su lado los hechos políticos seguían su curso. Ya Prado había afrontado las primeras rebeliones de viejos caudillos que recelaban de su gobierno y de la efusión liberal del 67. La serie de decretos de reformas administrativas y las regulaciones religiosas habían incentivado a que los ánimos se inquietaran más. La misma Constituyente por su parte, una vez terminada la Carta pretendía continuar –como la Convención– ejerciendo el poder detrás del poder. Aunque Prado se distanció de sus antiguos aliados y muchos diputados tuvieron varias veces en manos mociones para desautorizarlo e incluso decretar la vacancia presidencial, los conservadores siguieron viéndolo como un lacayo del liberalismo. Su situación acaso era la misma que la de Castilla en 1857. No se solidarizó con las medidas liberales pero tampoco las combatió, trató en todo caso que su gobierno enfrentara con mayor eficacia a los cada vez más numerosos enemigos internos que complotaban contra el Estado. La situación política determinó medidas represivas, exilios, prisiones, censura de prensa, mientras en el Congreso se hablaba de garantías personales y libertad de palabra. Hacia mediados de año el carácter avanzado de la carta y las medidas religiosas, sirvieron como acicate para que, los que ya complotaban, tuviesen mayores motivos para hacerlo. De modo que "en la misma ciudad de la sublevación conservadora del 56 al 58 [estalló] otra rebelión también motivada por sentimientos religiosos y lugareños"[55].

Arequipa se negó a jurar la Carta. El Vicario Capitular rechazó la posibilidad de hacer una misa de acción de gracias por ella, y en la plaza el texto fue quemado por un gentío en el cual abundaban las mujeres. Se produjo el levantamiento de Pedro Díez Canseco (que era enemigo declarado del régimen desde hacía meses) y la rebelión se extendió al norte donde se sublevó Balta.

Ya mucho antes, en su manifiesto a la nación Díez Canseco (20 de abril) había dicho:

> "El espíritu de los pueblos esencialmente católico, ha sido también profundamente herido con las diversos y bruscos ataques, que directa é indirectamente se han dirigido á la sacrosanta religión del CRUCIFICADO"[56].

De modo que esta vez, con los acontecimientos sucedidos, la justificación religiosa, una entre varias, ayudaba aún más a justificar la revolución. Eran muchas las circunstancias, la constituyente liberal pretendió usufructuar en

[55] Basadre, o.c., T. IV pp. 1955 y ss.

[56] Pedro Díez Canseco, *Manifiesto del... a la Nación.* Arequipa, Imp. Ibáñez 1867, p. 68.

su proyecto propio el triunfo de una guerra nacional y había provocado el resentimiento de muchos; desde temprano, castillistas y los grupos de Díez Canseco y Balta conspiraban contra el gobierno. Las últimas medidas no hicieron más que apresurar los acontecimientos, y aunque la rebelión arequipeña no estalló sino hasta los días de la jura de la carta, los acontecimientos del año fueron un cúmulo de tal magnitud, que el simple hecho de dar vivas a la religión mientras se iniciaba la revolución era un elemento simbólico que designaba todos estos elementos. En tal óptica Díez Canseco supo jugar bien, al lograr articular sobre su base no uno, sino varios elementos justificativos. La sublevación de Balta en el norte, por otra parte, fue estrictamente militar. En Arequipa en cambio, el vecindario combatió en las calles a las tropas gobiernistas (niños y mujeres pelearon en las calles), convirtiendo la defensa de la ciudad, y luego el triunfo revolucionario, en un asunto ciudadano. Cuando Pardo partió derrotado a Lima, y más tarde dimitió, el gobierno revolucionario que se instaló, con Díez Canseco, se adelantó rápidamente a poner en práctica sus objetivos básicos: se anularon todos los actos del régimen depuesto, se anuló la carta del 67, se restableció la del 60, y los empleados despedidos volvieron a sus puestos.

III

Los acontecimientos ocurridos habían generado una suerte de confabulación en contra, tanto del momento liberal del 56 como del 67. El reformismo liberal, las enemistades de los poderes públicos y el impacto de las polémicas religiosas dieron un contexto especial de crisis política, que supieron utilizar muy bien los enemigos conservadores de los gobiernos en el poder. La justificación moral para estos levantamientos políticos fue siempre la inestabilidad gubernamental y las reformas administrativas, económicas y políticas ejecutadas o por ejecutar en manos del liberalismo, justificación que supo recoger muy bien las polémicas religiosas y presentarlas como prueba de la justicia del levantamiento. Y en el fondo fue ante todo eso esta justificación, la última de otras, más artificiosa que real[57]. De ello se valieron, afianzándose en el fuerte regionalismo sureño, para darle mayor cobertura a sus movimientos, que en tal sentido se convirtieron en auténticas expresiones regionales populares.

57 Aunque la sublevación de Vivanco fracasó, la de Díez Canseco no. Una vez en el gobierno, no supuso el suyo un furibundo ultramontanismo ni un gobierno autoritario de corte clerical. En 1868 se daba además la última de las leyes secularizadoras referentes a bienes de capellanías. Balta, como sabemos, practicó un conservadurismo político pero no religioso. Basta recordar los problemas, a causa del patronato, con el obispo Huerta.

CAPÍTULO 5

Hacia el Perú civilizado: las corrientes de modernidad y las reacciones conservadoras (1880-1915)

I

La guerra sostenida con Chile supuso para el país una de las derrotas más importantes en su azarosa vida republicana. No solamente por el significado de la pérdida territorial y derrota bélica, sino también por la lección de humillación a su honor, sentido de patria, y por la secuela de crisis que consigo trajo. En efecto, si antes de la guerra la crisis económica había llevado a la bancarrota estatal, y a una grave crisis de deuda externa, el final de ésta encontró al país con la mayor parte de su infraestructura material exportadora destruida: haciendas devastadas, complejos azucareros incendiados, líneas ferroviarias inutilizadas. Amén de una virtual crisis financiera, y una deuda externa exorbitante e impagable. Como si fuera poco, la desaparición del ejército profesional, y de un Estado sólido, dio paso a una anarquía que trajo el regreso de la lucha política y militar entre caudillos.

Todo este cuadro sombrío no podía más que causar frustración y cólera entre los que habían creído, en los años antes de la guerra, que el país estaba encaminándose a un progreso material y espiritual evidentes. La crisis económica, política y social, les hizo comprender que había sido una utopía. Que las bases sociales del país eran débiles. Era evidente pues, en medio de esta crisis, que surgiría un pensamiento dispuesto a superar los entrampes para la realización de este sueño. Ya antes de la guerra se notaban diversas líneas del pensamiento liberal que hacían prever cambios importantes en las décadas siguientes. La irrupción de nuevos grupos de modernidad (mutualistas, radicales anticlericales, elementos anarquistas y de protesta, por ejemplo en la huelga del Callao de 1872) no pudo más que llamarles a pensar sobre el futuro de la nueva sociedad peruana y las transformaciones que sufriría. La crisis que dejó la guerra permitió una adecuación del pensamiento liberal. Entre los sectores intelectuales, el fracaso peruano no hizo sino obligarles a reflexionar sobre sus causas.

Por supuesto que esta reflexión implicaba sostener la viabilidad del Perú como nación. Carlos Lissón afirmaba en 1886, que el Perú como nación era querida por Dios, tanto por las enormes riquezas que nos había legado en nuestro territorio, como por la fuerza del espíritu de nación que nos envolvía, por lo que llegaba a clamar que "somos y queremos ser nación"[1]. Lissón era conciente que uno de los males del país había sido la falta de entendimiento de nuestros gobernantes por superar "los enormes problemas sociales y geográficos que se demandaba atender", por lo que era tarea de su generación y de las futuras, encarar y superar aquello: la falta de instrucción de los indígenas, los problemas de comunicación entre las regiones, la diversidad de intereses de los pueblos, y los enormes recursos naturales sin explotar. Proponía una serie de medidas que a su entender debía conllevar a la "regeneración" del Perú: continuar políticamente en la línea liberal, mantener el orden interno con la ayuda de la educación y la instrucción, medios capaces de llevar la civilización a los pueblos, procurando al mismo tiempo una eficiente política de explotación de nuestros recursos naturales, que conduzca a un progreso material de la mano de un progreso cultural. De esta forma ocurriría la regeneración de la vida peruana, sobre cauces de verdadera prosperidad.

Este deseo de procurar la regeneración de la vida peruana, a través de la búsqueda de un progreso material y espiritual, basado en un orden social, fue para muchos intelectuales y políticos, moderados y liberales, la mejor respuesta frente al estado de caos en el cual había quedado el país. El deseo de estos sectores influyentes de la vida nacional era enfatizar el interés de reconstruir el Perú sobre unas bases, que a su entender, sólo el orden y el progreso material y espiritual podían dar. Dicho desarrollo y modernización debían estar ligados, económicamente, a la explotación de los recursos naturales de cara al comercio exterior, y a una infraestructura vial y ferroviaria que de mano de la inmigración europea y la alta mecanización, imprimieran un despegue al país[2]. El soporte ideológico de este proyecto fue sin lugar a dudas el positivismo, que sobre el orden y el progreso, propuso la construcción de una nación culta y civilizada, de cara a Europa y Norteamérica. Así desde políticos como Alberto Salomón o Rodríguez Dulanto, hasta intelectuales como los profesores de San Marcos, estos ideales se fueron

1 C. Lissón, *Breves apuntes sobre la sociología en el Perú en 1886.* Lima, Imp. y Lib. Gil, 1887.

2 Ideas por ejemplo, bastante manejadas por Alejandro Garland y los profesores de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de San Marcos. También lo fue por varios ministros de Hacienda, como Abraham Rodríguez Dulanto o Alberto Salomón.
Sobre el positivismo, ideas e influencia *Cf.* Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.* Lima, Moncloa Ed. 1965, T. I.

asentando. Los grupos políticos que dirigieron tanto la reconstrucción nacional como la llamada República Aristocrática, supieron entonces contar con un bagaje de ideas que parecía superar los entrampes del Perú tradicional y sentar la construcción de un Perú moderno[3].

Junto a intelectuales positivos como Lissón, muchos fueron los políticos liberales que impulsaron esas ideas de regeneración. Tanto desde un punto de vista económico, como desde un punto de vista social o político, como lo fueron los positivistas de corte spenceriano Manuel H. Cornejo, Manuel Vicente Villarán, Isaac Alzamora, José Matías Manzanilla, Javier Prado Ugarteche, o Jorge Polar, que a lo largo de la República Aristocrática, desde matices diferentes, abogaron por un cambio en el país. La "regeneración", o cualquier término que se usara para expresar la necesidad de un Perú moderno, fue por muchos años casi una necesidad impostergable en la mente de estos hombres. Se era conciente que en el fondo lo que se buscaba era la superación de los problemas, y a ello apuntaban sus reflexiones. Y aunque dicho pensamiento no llegó a ser lo suficientemente orgánico, sin embargo fue como un anhelo del cual políticos e intelectuales bebieron. Un hombre como José María Químper, por ejemplo, conocido liberal positivo, en *Ocho meses de gobierno, apreciaciones e indicaciones políticas*[4], mostraría este mismo deseo de procurar un desarrollo nacional ligado a la consolidación de un moderno Estado que, plenamente estructurado, ayudara al propósito.

Sin querer entrar a analizar los elementos fundamentales que formaron el inconciente colectivo de los grupos políticos de fines del XIX e inicios del XX, es claro que tales ideas continuaron viendo a la inmigración y al europeo como esenciales al proceso. A la par que los gobiernos de la "Reconstrucción Nacional" (Cáceres, Bermúdez, Piérola) saneaban las finanzas públicas, eliminaban el problema de la deuda externa, y reestructuraban el Estado en un sentido liberal, para estos intelectuales (insertos en ambientes institucionales o en partidos políticos diversos) la continuidad de las medidas implicaba la construcción de caminos, el fomento del capital y la inmigración.

La inmigración era vital para cambiar el país, "tan generoso como desgraciado", pues "después del estancamiento y aun retroceso que han sucedido a la guerra" se debía convertir en "cuestión de alta y nada menos

[3] Sobre el carácter político de estas ideas *Cf.* M. Burga y A. Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la República Aristocrática.* Lima, Rikchay Perú 1980; sobre el tipo de desarrollo económico que se generó y los problemas que creó *Cf.* R. Thorp y G. Bertram, *Perú 1890-1977. Crecimiento y políticas en una economía abierta.* Lima, Mosca Azul 1985; W. Reátegui y M. Burga, *Lanas y Capital mercantil en el Sur. La casa Ricketts, 1895-1935.* Lima, IEP 1981; J. Cotler, *Clases,Estado y Nación,* Lima, IEP 1978.

[4] Lima, Imp. de la Epoca de Valencia 1887. Muestra su posición sobre las necesarias reformas estatales que hacer.

que de salvación nacional" según Pedro Paz Soldán y Unanue [Juan de Arona][5]. Ya a propósito de ésto Hildebrando Fuentes decía, en 1892, que la inmigración:

> "...levantará con su valor mágico los grandes centros de población en todo el territorio peruano; sembrará nuestras grandes llanuras, irregulares quebradas y apiñados bosques, de ciudades europeas con todos los atractivos y comodidades de la civilización moderna, hará surcar nuestros mares y ríos por las embarcaciones que son vehículos del comercio; el silbato de la locomotora hará vibrar sus notas de la quebrada al llano, del llano a la puna; los penachos de humo saldrán a borbotones de las fábricas, como claro indicio de la industria que regenera y del trabajo y los veloces movimientos del comercio a las soledades de nuestras regiones y al monótono quejido del pobre indio esclavo de su puna"[6]

Era obvio que el fomento a la inmigración tenía ahora más que nunca el interés de transformar el paisaje nacional, de europeizar los Andes, y en cierto modo de afrontar un hecho ineludible para ellos: el indio, era un claro fastidio al proceso de modernización. También para los grupos civilistas en el poder, la ausencia de inmigrantes extranjeros y la presencia de la población indígena con patrones de vida que impedían la modernización del Perú, eran factores de crisis. Eran opiniones que habían estado presentes en la mente de sectores sociales diversos desde la independencia, y que se habían reforzado desde mediados de siglo con la inserción del Perú en la economía internacional, alcanzando ahora su clímax a fines del XIX e inicios del XX. El positivismo ayudaba a reforzar tales perspectivas, además del deseo de ser como Europa. Y como Brasil o Argentina.

> "Así es como han labrado su poderío comercial los pueblos de la América que se ofrecen como ejemplos singulares de la acción benéfica de las grandes corrientes inmigratorias. Sin la inmigración el presente de los Estados Unidos de Norte América sería muy diverso del brillante que ahora muestra para sostén de nuestro trabajo, y sin ella el presente halagador de la Argentina y del Brasil sería una utopía"[7]

5 Paz Soldán y Unanue, *La inmigración en el Perú. Monografía histórico crítica.* Lima, Imp. de Carlos Prince 1891, pp. 30-31.

6 H. Fuentes, *La inmigración en el Perú: proyectos de ley y colecciones de artículos publicados en El Comercio.* Lima, Imp. del Estado 1892.

7 Enrique Centurión Herrera, *El Perú actual y las colonias extranjeras 1821-1921.* Bérgamo, Instituto Italiano d'Arti Gráfiche 1924, p. 101.

El deseo de ser como otros países, la necesidad de cambiar el Perú, debía convencernos de mirar a Europa, y de atraer sus hijos a nuestras costas. Frente al 'decaimiento' de nuestro indio había que traer al europeo: "Sólo la inmigración al Perú de la raza blanca europea, fuerte por naturaleza, ágil por educación, rica en virtudes, trabajadora por necesidad y costumbre, valiente por instinto, progresista obedeciendo la ley total, será el más eficaz remedio"[8].

Por esta vía de interés en el europeo, algunos empezarán a especificar sus propios y particulares intereses. Como constante de buena parte del XIX, el paradigma de la sociedad anglosajona, modelo a imitar tanto en su estabilidad política como en su sociedad homogénea y su desarrollo económico, fue concebido como básico en la conformación de la aspiración. Tender a ese crecimiento económico, a esa estabilidad de instituciones, a esa sociedad uniforme distinta a la sociedad multiforme como la peruana. Traer al inglés, germen de civilización y regeneración, necesario para nuestra nación atrasada e indígena, procurando además imitar sus instituciones. Así lo hizo saber por ejemplo, Juan Francisco Pazos en 1891, al presentar su grado en San Marcos, de donde viene la frase tan famosa "¡ojalá hubieran llegado los sajones al Perú!", al caer en la cuenta que era vital, pues la nuestra era una sociedad desdichada y condenada a estar al margen de la historia si no tomaba medidas urgentes, porque los pueblos hispanos que nos habían conquistado habían traído sus improntas y deficiencias, cuestión que no hubiera ocurrido –en un tono de frustración– si los ingleses nos hubieran colonizado[9].

Por supuesto que por esta línea, muchas de las tesis, dentro de la cantidad impresionante de libelos y opúsculos que mereció el tema, estaban yéndose hacia un planteamiento de corte positivo evolucionista, hacia las teorías de selección natural aplicadas a la sociedad. Las tesis de Gustave Le Bon, Vacher de Lapouge, de Max Nordau acerca de la existencia de razas degeneradas, de razas inferiores que terminaban siendo sometidas por las razas superiores, ayudaron no sólo a sentar 'científicamente' la superioridad de los blancos sobre los indígenas o mestizos, sino que además ayudaron a las ideas inmigracionistas como claves en el proceso de recambio racial del Perú, entendido además como cambio de mentalidades y progreso material. El europeo era visto así como en Le Bon o Nardeau, como raza superior y

8 Fuentes, o.c., pp. 14-15.

9 *Tesis sobre la inmigración en el Perú.* Lima, Imp. y Lib. Gil 1891. Tesis que se debe mostrar en las antípodas de toda época de crisis, cuando la construcción de un nuevo modelo de sociedad implica una crítica del pasado en función del futuro. En esos momentos el escepticismo o la frustración suelen acompañar estas reflexiones. La imagen de querer haber nacido en otro contexto histórico o asumir el probabilismo histórico suelen ser entonces frecuentes.

portadora del progreso de los pueblos. La mejor política no sólo era modernizar en términos jurídicos al Perú, sino además estimular la inmigración. Ya en plena guerra del Pacífico, Esteves, buen conocedor de los problemas del país, proponía que si bien existían la unidad y el perfeccionamiento de las razas, en el tema de inmigración era necesario contar con unos en desmedro de otros (pues "hay cultivos que prosperan bajo la mano del europeo; cultivos que demandan el vigor del africano..."[10]). Hacia adelante coincidirían muchos en señalar la inmigración como el factor fundamental del progreso, en especial si estos inmigrantes eran ingleses o alemanes. El evolucionismo supo así darle, a través de los trabajos de Pazos, de Hildebrando Fuentes o Clemente Palma, el sustento científico que necesitaba.

Pazos, siguiendo las propuestas de C. de Varigney en torno a las causas de la elevación y la postración de las naciones, lamentaba que en el Perú la raza indígena fuera inferior, incapaz de progresar por su naturaleza y cultura, y que los mestizos y blancos, debilitados por el tiempo, no hubiesen sido germen de verdadera población, entre otras cosas porque los blancos con quienes se cruzaron eran descendientes no de sajones, sino de españoles. Los sajones eran una raza superior, y por lo tanto era válido procurar su importación para que se cruzaran con estos blancos y mestizos (no con los indígenas, pues su estadío no prometía un feliz fruto, salvo el mestizo el cual exigía un nuevo cruce para llegar a lo deseado). Ciertamente para ello decía, en 1891, era necesario garantizar la estadía del inmigrante, lo cual pasaba por su naturalización peruana, leyes de matrimonio civil y sobre todo tolerancia de cultos. No hacerlo implicaba quedarse a la zaga de la historia.

Hildebrando Fuentes por su parte en *La inmigración en el Perú*, texto escrito para defender su proyecto de ley sobre inmigración que presentó como diputado en el Congreso de 1891, muestra ese mismo desdén por el indígena ("débil por su ignorancia... sin fuerzas ni aliento para recorrer con planta firme el sendero ascendente del progreso") y por el asiático, proponiendo la llegada de inmigrantes europeos, ágiles, ricos en virtudes y educación, trabajadores y progresistas. Su cruce con nuestras razas supondría unificar a la nación tanto étnica como culturalmente bajo conceptos como orden, estabilidad y progreso.

> "La inmigración dará robustez y salud a nuestra naturaleza anémica; energía a nuestro carácter, positivismo a nuestros cálculos, horizontes nuevos a los esfuerzos de todos y cada uno, y fiereza, si me es dable decirlo así, a nuestra raza"[11].

10 L. Esteves, *Apuntes para la historia económica del Perú.* Lima, Imp. Calle de Huallaga de P. Lira 1882, p. 8.

11 Fuentes, o.c., p. 16.

Lo que implicaba, ciertamente, terminar con los obstáculos legales para su ingreso[12].

Finalmente Clemente Palma, siguiendo perfectamente a Le Bon[13] y mostrándose más darwinista que el resto, en la tesis *El porvenir de las razas en el Perú - 1897* mostró el carácter de raza inferior de los indígenas, raza degenerada y vieja, típica de donde surgen razas inferiores, tenía los caracteres de la decrepitud y la inepcia para la vida civilizada (vida mental nula, apática, sin aspiraciones, inadaptable a la educación) y por lo tanto era obstáculo al progreso y no valía la pena el esfuerzo para su asimilación o su cruce[14]. Vio a los negros y chinos también como razas inferiores. Criticó a la raza española, que siendo superior, era idealista y carente de orden, moral y perseverante. Pensó en el mestizo y pensó en su heterogeneidad. Esta era la situación multirracial del Perú, base de sus problemas, y estancamiento. Creyó que frente a esta situación, el futuro estaría signado por la lenta desaparición de las razas inferiores (indios, negros y chinos)[15], y que era deber del Estado procurar impulsar la inmigración de europeos para cruzar a la raza blanca criolla que era la única que permanecería. Era además un sentido de progreso hacerlo. Propuso que la raza a traerse fuese la alemana -enérgica, moral, ordenada- que le saldaría sus deficiencias. La función del poder civil era pues favorecer la inmigración, y particularmente la alemana[16].

Todos estos intelectuales compartían, más allá de sus matices darwinistas, el claro interés que el mecanismo vital para conseguir sus propósitos era obtener la tolerancia de cultos, y acaso la libertad absoluta de creencias. A su lado, otros interesados en la inmigración también abogarán por el tema. L. Esteves, en 1882 ya lo había precisado, debía ser la "más grande de todas las virtudes civiles y políticas: la tolerancia"[17]. Pedro Adolfo Ortiz, en una

[12] *Ibíd.*, pp. 14 y ss.

[13] El de *Les lois psycologiques de l'évolution des peuples.* Paris, Alcan, 1894.

[14] C. Palma, *El porvenir de las razas*... Lima, Imp. Torres Aguirre 1897, pp. 3 y ss. En tal sentido, contrario a sus contemporáneos positivos, se opuso a la educación como vehículo de regeneración e integración nacional.

[15] Se mostró filantrópico al considerar que no deberíamos hacer como los EE.UU., que apresuraron la extinción de sus indios. Dado que de todas maneras, naturalmente, iban a desaparecer, era mejor evitar estos apresuramientos. *Ibíd.*, p. 36.

[16] "Es la raza alemana... la más beneficiosa para nuestra sangre desequilibrada", *Ibíd*, p. 38. Expresó que la función del Estado era tener "las miradas fijas en los cruzamientos de su pueblo... renovando las energías gastadas, oponiendo á la degeneración de las razas la revivificación de la sangre...en una palabra, sostener la virilidad y salud del pueblo con la solicitud semejante á la de los ganaderos; vigilando y afanándose por la selección de las razas". *Ibíd.*, p.3.

[17] Esteves, o.c., p. 10.

tesis presentada en 1880 en San Marcos, también lo hacía presente, había que dar la tolerancia de cultos, y así y sólo así:

> "...acudirán a nuestras playas los hombres de todos los climas, de todas las creencias, trayendo el precioso contingente de su laboriosidad, honradez y trabajo... la emigración llevará el progreso, la actividad y el movimiento a los pueblos de allende los Andes, rompiendo con ese estacionarismo que los detiene en su marcha progresiva"[18].

Era claro entonces el interés de los inmigracionistas por propugnar la tolerancia en nuestro medio, a pesar que existieron otros intelectuales positivistas que no comulgaron con esas ideas, alegando que no propiciarían la llegada masiva de europeos no católicos. En efecto, Pedro Paz Soldán, en un estudio crítico sobre los problemas de la inmigración al Perú, había expresado que la tolerancia no era en sí la causa básica de la ausencia de la inmigración[19]. Carlos Lissón mismo había expresado además, que incluso la intolerancia era sólo formal en el país, pues en la práctica "es letra muerta... rezago del coloniage que ha lavado y depurado el siglo, y del cual nadie hace caso"[20]. El primero desentrañando los problemas económicos y políticos reales, y el segundo comprobando una situación real, creían que el tema no tenía por qué ser bandera de la inmigración. Sin embargo un hombre como Fuentes expresaba que la tolerancia era necesaria, a pesar de darse cuenta que una de las causas de la poca presencia de europeos era la actitud de los hacendados por preferir mano de obra barata. Para él, como para el resto, el tema trasponía la barrera de lo simplemente práctico, se trataba de un problema de modernización del cual dependía el progreso del país.

Desde ese interés doctrinal, esta posición por la tolerancia también era compartida por J.M Químper, uno de los liberales positivos más importantes

18 P.A. Ortiz, *Libertad de cultos.* Lima, Imp. Gil 1890, p.25. Texto publicado en 1890, en medio de la polémica por la tolerancia de cultos. *Cf.* capítulo siguiente.

19 Pedro Paz Soldán y Unanue, o.c. Su texto se dirigía a desentrañar los problemas de la falta de mano de obra en el país. En ese sentido, práctico, no solamente rechazó el argumento de la intolerancia como barrera para la inmigración, sino que alertó sobre la necesidad de importar chinos para suplir la escasez de mano de obra en las haciendas, con lo cual se distanció de Fuentes, Palma, etc., que proponían su no importación por obvias razones étnicas y de progreso. Su condición de miembro del sector empresarial agrícola jugaba aquí un rol importante.

20 "La realidad es que al lado de los templos católicos, están los del Budha, de la Reforma y de los Masones, viviendo todos en paz". Proponiendo más bien que el Estado se limite, como de hecho lo hacía, a controlar las intolerancias entre estos. Carlos Lissón, *Breves apuntes sobre la sociología en el Perú en 1886*, pp. 28-29. En esos años ya la labor metodista en Lima era evidente, lo mismo que la obra de los masones.

de fines de siglo. Aunque a distancia de los evolucionistas, él creía que la Constitución no debía tocar el tema religioso ni garantizar la tolerancia por estar fuera de su alcance y por ser un asunto puramente personal, "La conciencia religiosa es un santuario que esta fuera de las leyes positivas"[21]. Por ello no podía sometérsela a la Constitución. Aunque sí se podía normar el culto cuando éste perturbase el orden público. Propugnó en ese sentido la separación de Iglesia y Estado[22]. Esta tendencia moderada no le impedía, por supuesto, compartir con los inmigracionistas el interés por favorecer la eliminación de la intolerancia religiosa de la Constitución, aunque discrepase sobre su implicancia.

De esta manera, de una u otra forma, el ideal por la tolerancia fue mayormente acogido entre amplios sectores positivistas del país, y entre ellos, por los elementos inmigracionistas. Este planteamiento, que había estado latente en el imaginario de muchos sectores sociales desde el inicio del XIX pero que ahora alcanzaba su dimensión 'científica', se expuso de diversas maneras en la vida nacional. En el entretanto, la ley de 1889, de ampliación del ferrocarril central y colonización de tierras adyacentes, no produjo el más mínimo resultado de inmigración. En 1891 se presentaron distintos proyectos de ley de inmigración en el Congreso. Uno había sido formulado por Hildebrando Fuentes, P.Emilio Dancuart, M. Patiño, W.Valera y A. Sousa, planteando la formación de tres colonias integradas por 2,000 individuos de raza blanca europea. Otro menos concreto en asuntos de acceso a terrenos o modalidades de colonización fue presentado por Eléspuru, Lama, Aragón y otros. Ni uno ni otro proyecto prosperaron, pues la ley aprobada recién por el Congreso en 1893 recogía la normatividad de los derechos de los inmigrantes, y se encargaba al cuerpo diplomático y a otras instancias su fomento. El texto, bastante retórico, mereció las críticas de Federico Pezet desde Londres, por no contemplar aspectos de infraestructura y sobre todo la tole-

21 J.M. Químper, *El liberalismo* T. II, Gand, Imp. L. Busscher 1888, p. 174.

22 *Ibíd.*, p. 174. Otra obra capital del pensamiento de Químper es el *Derecho Político General.* Lima, Imp. Benito Gil, 1887. Había bebido tempranamente del liberalismo moderado de Lamennais, y fue considerado por Casós, como "liberal rosadillo". Participó del Gabinete histórico de 1866, habiendo tenido algunos problemas con el clero limeño por la regulación de toques de campanas y de entierros que impuso sobre la ciudad. Era fiel a su idea de un Estado que vigile el orden público. En la Constituyente de 1867 votó por la tolerancia de cultos, en tanto piedra inicial de la laicalización del Estado. Más tarde influenciado por el positivismo y el spencerismo, armonizará su idea con un orden público que tenga como fin el Progreso que lleve a la perfectibilidad. Ello no le impidió plantear reformas de sentido moderado. Sus ideas reformistas sobre religión están en las conclusiones del *Liberalismo* y en un capítulo del *Derecho Político General.* Sobre el ideal moderado de Químper, *Cf.* Flavia Gandolfo López de Romaña, *Política e Ideología en el pensamiento de J.M. Químper* (Th. Bachiller, Pontificia Universidad Católica). Lima, 1991.

rancia de cultos[23]. Su efecto fue nulo en la atracción de inmigrantes[24]. Como lo fue el proyecto del cónsul de Venecia, en 1904, por atraer a 50,000 trabajadores italianos al Perú; o el proyecto del mismo Federico Pezet, por atraer a los trabajadores que se marchaban de Panamá, luego de haber concluido las obras del Canal. "Tantísimo brazo útil y vigoroso, tomando otros rumbos distintos a nuestro país". Ni las campañas del ministerio de Fomento en Europa, a través de catálogos y guías, ni el esfuerzo de cónsules o embajadores pudieron hacer mucho[25]. Mientras a fines de siglo, se producía la más grande inmigración europea a América (EE.UU., Canadá, Argentina, Uruguay, Chile, Cuba), con el traslado de más de veinte millones de almas, el Perú recibía curiosamente el más bajo número de inmigrantes, por fomento o por llegada espontánea, no solamente del resto de países aludidos, sino también con respecto de los que ya habían llegado antes de 1880. Ni la apertura del Canal de Panamá ni el fomento privado o estatal ayudaron. Sólo cuando el proyecto del ex-cónsul en Génova, Garezón, de intentar una inmigración italiana al Perú fracasó por la negativa del gobierno italiano a permitir el traslado de sus conciudadanos al Perú "por las denigrantes condiciones de trabajo en sus haciendas" (1897)[26]; y cuando en 1899 el proyecto de colonización del Pachitea fracasó por la negativa gubernamental de permitirles a los colonos la autonomía municipal; muchos se dieron cuenta que el problema era más complejo que simplemente dar una ley de tolerancia. Sean italianos o alemanes del norte no católicos, igual no vendrían. Al gobierno no le quedó más alternativa práctica que traer braceros japoneses para las haciendas, siempre necesitadas de mano de obra barata y fácil de explotar. Arona (1891) ya se había dado cuenta y se había opuesto a la prohibición de importar chinos[27]. A pesar que no fuese "el elemento civilizado... que

23 F. Pezet, "Estudio de la colonización del Perú desde el punto de vista práctico". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. T. IV, n. 4, 5, 6 (1894) 121-132. Sobre éstos y otros aspectos, como el texto de la ley referida, *Cf.* M. del Río, *La inmigración y su desarrollo en el Perú*. Lima, Imp. Sanmartí y Cía 1929.

24 A pesar que ofrecía pasajes, terrenos y exoneraba de impuestos por algún tiempo. *Cf.* Bonfligio, o.c.

25 Los esfuerzos gubernamentales se encuentran expresados en el Boletín del Ministerio de Fomento (que se empezó a editar en 1902), que contaba con la sección especial "Inmigración y Colonización", para efectos propagandísticos.

26 Garezón era además miembro de la Sociedad Geográfica de Lima. Dicha Sociedad fue incansable en la promoción de la inmigración para el Perú.

27 Sin duda la idea de Fuentes o Palma, a negarse a la importación china, se debía a cuestiones teóricas tanto como al hecho del mal recuerdo que dejó el elemento chino en las mentes de las clases acomodadas peruanas, por su participación durante la guerra con Chile. Graña había expresado que era inferior, y no ayudaba al Perú. Igualmente Fuentes. Graña luego cambiaría de opinión.

necesita el Perú"[28]. Graña, desengañado a principios de siglo admitirá que "a cada país sus condiciones corresponde"[29]. El fin práctico terminó imponiéndose. Fuentes se lamentó del egoísmo del hacendado. Pero no por eso algunos desfallecerán en su intento de procurar una inmigración europea. Reconociendo los fracasos Pesce pedirá que el Estado abogue por leyes estables, para la venida de los inmigrantes que voluntariamente deseen hacerlo. Algunos, como Graña o Joaquín Capelo volverían sus ojos al indígena, como suplente de mano de obra[30].

Aunque la tolerancia de cultos perdería con el tiempo la excusa inmigracionista que se le había impuesto a lo largo del siglo XIX, no implicó que dejara de ser un elemento importante para su debate. Si bien es cierto, fue cuestionada ya en 1887, y los hechos le contradecirían constantemente, sin embargo continuó en la mente y el discurso de muchos intelectuales y políticos hasta bien avanzado este siglo. Fue en ese sentido, a fines del siglo XIX e inicios del XX, un fuerte elemento de lucha por la tolerancia. En el fondo era parte de otro elemento, que hacía unir a los inmigracionistas con los intereses de diversos sectores positivistas: la modernización del Perú. Buscar inmigrantes era en nombre de la modernización, y en ese sentido era idéntico al fin de los que propugnaban la tolerancia como una cuestión simple de civilización. Esta idea de modernidad va a ser muy constante en la mente de los positivistas de sentido laicizante. Por ello quizás estas ideas, de intelectuales, en las manos de políticos y grupos dirigentes más prácticos, será usada bajo múltiples caretas. Cuando se hable de tolerancia, civilistas, demócratas o constitucionalistas van a verlo de acuerdo a sus propias perspectivas como ley en pro de la inmigración o en pro de la simple y clara civilización, "de estar al espíritu del siglo". Por supuesto que habrá otros integrantes de estos mismos partidos que ni siquiera se atrevan a hablar de tolerancia[31]. Lo que interesa entender, en todo caso, es que las variantes del positivismo supusieron varias formas de entender el tema, aunque unidos por el hilo de la modernización y el progreso del país.

Y es que, además, la tolerancia estaba muy ligada a otros temas inherentes, igualmente vistos en la mira de la inmigración y el progreso. Ya desde antes

28 Arona, o.c., p. 89.

29 Francisco Graña, *El problema de la Población en el Perú: Inmigración y autogenia.* Lima, Tipografía El Lucero, 1908.

30 Graña, o.c., p. 25; Luis Pesce, *Indígenas o inmigrantes en el Perú.* Lima, Imp. de la Opinión Nacional 1906; Joaquín Capelo, *Sociología de Lima (Lima en 1900).* Lima , IEP 1979.

31 En este período las conformaciones partidistas no suponen un ente homogéneo, en términos doctrinales, como los partidos modernos. Suelen presentarse diversos matices, incluso contradictorios, a su interior.

de la guerra, había entre muchos intelectuales la idea de que la tolerancia, al lado del matrimonio civil y el entierro civil, era parte de un mismo paquete civilizador, que debía darse en nombre de la libertad. Por ello quizás en 1880, al presentar su tesis de grado en San Marcos, Pedro Adolfo Ortiz, abogó por la dación de estas "leyes progresistas" que estimularían la inmigración de individuos de todas las creencias, trayendo modernidad y rompiendo el inamovilismo peruano. La primera de estas leyes era la de tolerancia de cultos, de la cual deberían desprenderse las demás, pues "del árbol de la libertad... se desprenden [las otras][32]". Ya antes en 1874, J.C. Bendezú, al sustentar su grado doctoral en San Marcos, se pronunciaría abiertamente por el matrimonio civil, cuestionando la legitimidad de la Iglesia en detentar el reconocimiento legal a su sacramento[33]. Los cambiantes signos en la sociedad peruana, hacían ver que las ideas secularizadoras se iban cada vez más asumiendo como una necesidad vital al progreso del país. Por supuesto que tenía su correlato con un proceso mayor de secularización de diversos espacios de la vida cotidiana a nivel internacional, y un proceso de mayor asimilación, casi imperceptible de muchos de estos ideales, entre grupos cada vez mayores de políticos peruanos.

Ahora bien, esta actitud con respeto a las leyes de "modernidad" no solamente se mantuvo como una bandera propia de elementos liberales, sino que además, con cada vez más fuerza fue la bandera de muchos otros sectores sociales que irrumpían en la vida social a fines de siglo XIX e inicios del XX. Desde los años sesenta se comprobaba un fenómeno creciente de radicalismo entre sectores liberales de avanzada, que habían dejado los planteamientos e ideales de sus contemporáneos e iban deviniendo en grupo cada vez más extremista, que los años no harán más que depurar. En el mismo seno de los partidos tradicionales (Civil, Demócrata, Constitucional) se empezarán a perfilar pequeñas minorías de radicales liberales, muchos arreligiosos, que bien conformando grupos o aislados o bien formando parte de logias masonas, serán permanentes difusores de un discurso por la tolerancia, al lado de los inmigracionistas. Hacia adelante, en términos políticos, aparecerán variados sectores radicales, como por ejemplo los del Círculo Literario, con González Prada, Alberto Químper, Abelardo Gamarra, Pablo Patrón, y los que conformaran el Partido Unión Nacional (1891), de claro tinte anticlerical[34].

32 Ortiz, o.c., p. 23.

33 Bendezú, *Tesis sostenida por J.C. Bendezú al optar el grado de doctor en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima.* Lima, Imp. Liberal de "El Correo del Perú" 1874.

34 Basadre, o.c., T. IX p. 221 y ss. González Prada, el anticlerical por excelencia, el hombre que hizo vibrar con su palabra el ateneo de Lima (1886), y más tarde como Presidente

La Unión Nacional fue clara desde sus inicios respecto al rol de la Iglesia en el Perú. En su programa, del 16 de mayo de 1891, dirá:

> "IV. Dar representación a las minorías y tender al sufragio directo y universal sin exclusión de los extranjeros.
> V. Favorecer la inmigración europea y oponerse a la asiática"[35].

Con lo que asumía una plena actitud por la justicia, sin dejar de mantener un ideal pro–inmigracionista. Luego expresará que su programa:

> " ...pretende hacer práctico y universal el sufragio político, laicalizar el estado, estableciendo libertad de cultos, el matrimonio y el cementerio civiles, la escuela neutral y todas las reformas que se reclama el espíritu liberal del siglo..."[36]

Son los años del inicio de la prensa radical, de *La Integridad* y de *Germinal*, precursora del anarquismo, al cual se unirá González Prada en 1902 luego de romper con su partido. González Prada es el anticlerical por excelencia. Antes de su alejamiento de las canteras liberales, había protagonizado bulliciosas protestas en 1886 contra los jesuitas (por la publicación del texto escolar del padre Cappa S.J., que vindicaba la herencia española) o en 1890 contra la intolerancia religiosa. Pero no es el único. El resto de radicales, dando discursos ante las sociedades de artesanos o a través de sus periódicos aceptan su posición por la tolerancia religiosa. Aunque las Sociedades de Artesanos (desde los años sesenta, han ido surgiendo la Sociedad de Artesanos de Auxilios Mutuos, luego la Sociedad de Auxilios póstumos, la Sociedad Tipográfica de Auxilios Mutuos, y la Unión Universal de Artesanos) no podemos signarlas por ser núcleos de modernidad, debido a su carácter asistencialista, falta de espíritu sindical y muy ligados a los gobiernos de turno (es clásica la noticia sobre los vínculos de Piérola con la Unión Universal), sin embargo no por ello dejan de ser espacios novedosos

del Círculo Literario, el Palacio de la Exposición (1887) y el Politeama (1888). Su posición anticlerical y de claro repudio a los grupos políticos del momento no fue sino la expresión de variadas corrientes intelectuales y sociales que empezaban a emerger.

35 *La Integridad*, Lima 16 de mayo de 1891, n. 95. Era un periódico dirigido por Abelardo Gamarra, primigeniamente dedicado a las nuevas ideas de radicales, más tarde en 1891 y hasta 1902, fue el portavoz de la Unión Nacional. Desarrolló una campaña en favor de la tolerancia religiosa y se mostró complacido con la formación de asociaciones mutualistas en los medios laborales limeños.

36 *La Integridad*. Lima, 22 de octubre de 1892, n. 170. Artículo hecho ante la proximidad de las elecciones de 1894.

donde la Unión Nacional y otros grupos radicales difunden su credo radical y tolerante. Sin embargo el mutualismo de los gremios artesanales, sólo será una etapa en el turbulento desarrollo de las masas urbanas. Conforme se experimente un desarrollo capitalista relativo que da paso a la formación de las primeras masas proletarias (textiles, panaderos, estibadores, en Lima) al mismo tiempo que se produzca un recrudecimiento de la lucha laboral (huelga de panaderos de Lima (1901), huelga de estibadores (1904), lucha por las salarios o mejores condiciones de vida), al mismo tiempo que nuevas alternativas ideológicas aparezcan, va a dar lugar a la incapacidad del mutualismo, excesivamente tradicional, de solucionar estos problemas y a la aparición de las organizaciones anarquistas (Estrella del Perú se separará de la Unión Universal), que conlleven a la lucha frontal con el capital, y se levante la bandera de las ocho horas de trabajo (1905, 1 de mayo)[37]. El anarquismo, desarrollándose en los medios urbanos, en la costa norte y en Huacho, organiza mítines, huelgas, respaldados por una gama de periódicos (*Las Parias* [1904, fundado por González Prada], *Humanidad* [1906, por Lombardozzi], *El Oprimido*, 1907, por Caracciolo y un grupo de obreros]). Más tarde, desarrollados en ideales anarcosindicales (*La Protesta*) profundizarán su línea de trabajo por la solidaridad de masas, el rechazo al sistema caduco, y su apuesta contra la violencia de las instituciones. Obviamente por este camino los grupos anarquistas llegarían a rechazar no sólo la intolerancia religiosa, sino además al conjunto de lo religioso, tildado de ser coercitivo y esclavizante a los hombres:

> "...Nuestro objeto es hacer notar el desequilibrio enorme en la población de Lima, con tanto fraile ocioso y glotón, en medio de una hambrienta y miserable clase obrera que no se yergue, que no se subleva al ver que estos miserables le merman el pan de sus hijos..."[38]

[37] Según Joaquín Capelo, en Lima (1895) de cien mil habitantes había por lo menos dieciséis mil artesanos, y unos siete mil obreros, concentrados en fábricas textiles y de alimentos. Hoy día parece ser cierto que es la irrupción del movimiento obrero y el deterioro de las condiciones de vida de los pequeños productores artesanales, lo que conlleva al desplazamiento del movimiento mutualista, y no debido a una simple proletarización del artesanado, como teóricamente se creía. *Cf.* Capelo, o.c., Denis Sulmont, *El movimiento Obrero en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Católica 1975, pp. 70 y ss; Piedad Pareja, *Anarquismo y sindicalismo en el Perú*, Lima, Rikchay Perú 1978, pp. 14 y ss.
Sobre anarquismo *Cf.* además P. Pareja, "*La Protesta*, contribución al estudio del anarquismo en el Perú (1911-1926)". Lima (Th Bach.), Universidad Católica 1975; y un texto tradicional, Hugo García Salvatecci, *El anarquismo frente al marxismo y el Perú*. Lima, Mosca Azul 1972.

[38] Ismael Arios, "La Sotana", *El Oprimido*, Lima, Julio-2da quincena 1906, n. 3. Como diría Christiam Dam, anarquista y masón, las creencias habían sido dadas por los primitivos, y había que liberarnos de ellas. Dam, "La Moral sin Dios", *El Oprimido*.

Como ellos mismos expresaban el anarquismo era "rechazar la 'voluntad de Dios'...que ha hecho a los hombres felices y desgraciados"[39]. A través de la prensa y de la acción directa sobre las masas difundieron un ideal, común ya entre amplios sectores, por la tolerancia y el fin de la influencia de la religión en la vida pública. Quizás valga mencionar entre éstos, el folleto *El Dogma de la libertad de conciencia,* opúsculo radical del librepensador Christian Dam, texto que sintetiza muy bien los ideales de la libertad sin restricciones.

A sus lados algunos socialistas, de fuerte raigambre anarquista (los del Centro Socialista 1 de Mayo, por ejemplo), también contribuyeron a dar una fisonomía particularmente novedosa al tema. Nuevos grupos, nuevas identidades, nuevos caminos se abrían paso y portaban, desde diversos intereses, la bandera de la tolerancia.

Y a renglón seguido, instituciones, como las iglesias protestantes que desde 1886 empiezan a asentarse en el país, y la acción pública de las logias masónicas sobre el tema[40], terminan de dar fisonomía a un cuadro

Lima, agosto 1908, n. 13. Sobre la prensa anarquista *Cf.* Manuel Torres Franco, *Breve Antología del pensamiento anarquista en el Perú* (mimeo). Lima, UNAM (Taller de Estudios Andinos) 1980.

39 "El concepto Anarquista". En: *La Protesta.* Lima, Julio de 1922, n. 106. *Cf.* también tales expresiones en C. Dam, *El Dogma de la libertad de conciencia.* Lima, Imp. Liberal 1905.

40 Es bueno desde ahora entender que las iglesias protestantes y las logias masónicas fueron, a fines del siglo XIX, espacios donde el credo liberal y radical logró adeptos, posibilitando que ambos ámbitos institucionales sean particularmente activos en la lucha por medidas secularizadoras.
En las iglesias protestantes, el misionero extranjero, norteamericano sobre todo, fue portador de ideales modernizadores (en materia de educación, política, etc.) en tanto oriundo de una sociedad liberal y democrática. Trajo concepciones sobre el rol de la mujer en la sociedad, sobre el carácter democrático de las decisiones sociales, sobre el respeto a las leyes, etc., que ciertamente influenciarán en las nacientes Iglesias. No es de su propiedad empero, y lo podemos visualizar en otros migrantes. Aquello y el interés de su minoría, por obtener la tolerancia de su accionar público, son la contraparte a la presencia del ideal libertario en su seno. Por una u otra vía fueron aliados institucionales de diversos sectores liberales y radicales.
Algo análogo puede decirse de las logias masonas. Habían existido desde por lo menos 1807, siendo connotados miembros muchos de los liberales ilustrados de las primeras décadas republicanas –San Martín, Bolívar, F.J. Mariátegui–. Se trataba sobre todo de espacios de reflexión moral e intelectual, lo que hizo que incluso muchos eclesiásticos liberales participaran. Sin embargo la diversidad de ritos que seguían (yorkina, escocesa, alemana, italiana, etc), la falta de reglamentos internos adecuados, y la carencia de Federaciones que las aglutinaran, hizo que languidecieran hacia 1830. En ese año las del rito escocés se unieron bajo El Gran Oriente Peruano. Sin embargo esta federación no tuvo la influencia sobre la política y el liberalismo de mediados de siglo, que, por ejemplo, la masonería imperial brasileña. En 1859 ocurre una escisión de logias adscritas a la federacion, que crean El Supremo Consejo. El Gran Oriente en 1882 cambiará su nombre por la Gran

completamente nuevo, donde evidentemente a nivel de discurso, se planteaba la tolerancia[41].

Grupos de liberales influenciados por variadas corrientes del positivismo, radicales liberales, anticlericales, anarquistas, socialistas, masones, protestantes, y descreídos. Todos, mostrando ser expresiones de una nueva sociedad, van a coincidir en esas propuestas. Por supuesto que frente a ellos la Iglesia debería reaccionar.

II

"El poder público no puede jamás introducir la libertad de cultos en una sociedad que en su mayoría profesa la Religión verdadera, aunque algunos ciudadanos reclamen del exclusivismo de esa Religión, como contraria a sus intereses materiales o impeditivos de la inmigración u

Logia del Perú. A fines de siglo existen entonces dos federaciones del rito escocés –el rito mayoritario–, el Supremo Consejo (cuatro logias y 680 miembros) y la Gran Logia del Perú (cinco logias y trescientos miembros). Curiosamente va a ser esta última la que va a dar mucho que hablar, pues estará implicada en la mayoría de las polémicas secularizadoras y por tolerancia de esos años. Está en estricta relación con el hecho fehaciente que muchos de sus miembros eran políticos e intelectuales liberales (R. Palma, Ch. Dam, W.R. Grace, F.J. Mariátegui, J.M. Químper, A. Deustua), que incluso tomaron el control directivo de la institución (César Canevaro fue Gran Maestro en 1887, Dam en 1896, etc). Haciendo que la federación participara activamente en las controversias secularizadoras. Produciendo otra alianza institucional. *Cf.* sobre la masonería peruana, Alejandro Alayza Paz Soldán, *Breve historia de la francmasonería peruana y del pacto celebrado entre la Gran Logia del Perú y el Supremo Consejo del grado 33 del rito escocés.* Lima, Ed. Revista Masónica del Perú 1966; Eduardo Mendoza, *La historia de la masonería en el Perú* (T. II República). Lima, Ed. Tipográfica 1966; Carlos López Albújar, *Masones y masonería en el Perú.* Lima, Imp. del Politécnico Nacional José Pardo 1961. La visión católica en Lucien Johnso, *La Francmasonería* (Trad. de Robert Frensen). Lima, Sanmartí 1953. Sobre cuestiones internas de la Gran Logia del Perú *Cf. Procedimientos de la Gran Logia de la República del Perú.* Lima, Carlos Prince 1887; *Gran Logia del Perú. Reglamento interior.* Lima, Imp. El Heraldo 1884; *Gran Logia del Perú de los masones, fundada el 25 de marzo de 1882, reconocida por regulación suprema n. 17 del 28 de marzo de 1933, de conformidad con la ley n. 4225.* Lima, s.i. 1965; *Ritual de la masonería simbólica decretada por la Gran Logia del Perú para el uso de las logias de su jurisdicción. Primer Grado. Ed. Oficial.* Lima, s.i. 1884. Sobre acción directa de la masonería en cuestiones sociales *Cf.* Gran Logia del Perú, *Protesta que formula la muy respetable Gran Logia de los antiguos masones del Perú ante los altos poderes masónicos del mundo, por los atentados cometidos por los masones y pueblo chileno contra los masones y profanos peruanos en los territorios de Tacna, Arica y Tarapacá.* Lima, Imp. El Escritorio 1919.

41 Según *El Almanaque de El Comercio* (1897), pp. 206-207, de los 100, 194 limeños censados en 1896, 1,299 eran protestantes y 1,683 "idólatras". En 1856, según Fuentes, sobre 94,195 limeños, apenas 386 eran protestantes y 262 eran confusionistas. *Cf.* M.A. Fuentes *Estadística General de Lima.* Lima, Tip. Nacional de M.N. Corpancho 1858, p. 621.

otros bienes temporales: la concordia de los ciudadanos obrada por la única religión verdadera ...están muy por encima de esos intereses"[42].

Quién se expresaba así, en 1887, no era otro que el intelectual franciscano Bernardino González, otrora importante misionero en el Amazonas. El texto, compuesto para criticar la obra *El Liberalismo* de Químper, denota en esencia el profundo rechazo que tendrían al interior de los miembros del clero católico peruano las medidas secularizadoras en nombre del progreso que planteaban diversos sectores sociales. Para él, como para el resto de eclesiásticos, era obvio que el Estado no podía introducir la tolerancia religiosa (o la "libertad de cultos" como exageradamente decían) pues no sólo iba contra la tradicional protección estatal a la 'religión verdadera', sino que además era inconveniente pues "la mayoría profesa esta religión" (González hablaba de "mayoría", otros dirían que "todos los peruanos son católicos"). González, lúcidamente, reconocía que la bandera de la tolerancia era levantada por la necesidad de inmigración y de "otros bienes temporales". Sin embargo, a su entender, no podía ser óbice para cuestionar a la verdadera religión, pues su condición de verdadera, la hacía estar a salvo de estos intereses, y privilegiada en su monopolio ejercido.

Con ello pretenderá oponerse a la propuesta de Químper, para propiciar la separación de Iglesia y Estado, e impulsar la idea de un Estado laico y "una iglesia libre dentro de un Estado libre". La jerarquía rechazaría esta idea de separación del Estado, entendiendo que era la garantía de su primacía, y previendo que su implicancia más inmediata era la tolerancia religiosa.

Hacia adelante, se estará alerta ante cualquier posibilidad de acción del Estado y de los grupos tolerantes, a través de la labor militante desarrollada por la Unión Católica (organización fundada en 1886), el episcopado peruano, y por los vecinos movilizados frente a estas medidas. Se denunció reiteradamente que la tolerancia religiosa era perniciosa para el país, destruía un precioso elemento social de unión, y en todo caso ni siquiera debía discutirse, pues era claro que se trataba de la religión verdadera. Cuando el argumento inmigracionista estuvo en la cúspide de las excusas típicas, a las cuales acudían políticos e intelectuales, se alertó que en el fondo si había un responsable del atraso del país, éste no era precisamente la falta de inmigración, sino la inestabilidad política del país y la incapacidad de los políticos en conducir la nación[43].

[42] Bernardino González, *Examen crítico en el terreno de la filosofía sobre el folleto intitulado: Derecho político o el liberalismo, por Bernardino Gonzáles, misionero apostólico de los Descalzos*. Lima, Imp. de El Comercio 1887, p.152.

[43] Lo que nos debe llevar a entender el discurso católico, y las diversas respuestas frente al tema de la tolerancia, que hacían notar diversos niveles de apreciaciones sobre el país,

Por supuesto que en los discursos de diversos eclesiásticos encontraremos también otras defensas, como la expresada por el arzobispo Bandini, en la siguiente década, aduciendo, como el obispo de Trujillo Orueta y Castrillón en los años sesenta, que la tolerancia no solamente era innecesaria (se respetaban los cultos extranjeros, decía) sino que además traería consigo el desorden y anarquía, por la diversidad religiosa que se produciría[44]. Objeciones al hecho, como lucubraciones sobre sus consecuencias, fueron innumerables en aquellos años. Eso sí como Bandini, muchos eclesiásticos entendían que la tolerancia a los *cultos privados* era algo incuestionable. Como bien expresaba Manuel Tovar, al cambio de siglo:

> "La libertad de conciencia individual, a la que nadie se opone; y la necesidad de la inmigración extranjera, que nadie pone en duda y a la cual no sirve ni servirá nunca de obstáculo a la Religión del Estado, son armas gastadas y enmohecidas..."[45]

Ya a finales de siglo, y a contraposición de los inicios, era un hecho la práctica creciente de otros cultos, y la decisión de tolerar este atributo concedido, legalmente, desde 1839 como práctica individual[46]. Por otro lado el clero desde inicios de siglo, pasando por Taurel, se había negado a admi-

sus problemas y la sociedad, por parte del clero. *Cf.* capítulo 8. Esta argumentación sobre la incapacidad de los políticos la expresa un comunicado de la Unión Católica del Cusco (1889) ante el mensaje del ministro de Justicia y Culto de ese año, que insinuaba la necesidad de la tolerancia de cultos.

44 Hecho curioso que se piense bastante sobre la pérdida de hegemonía cuantitativamente en el país. Aunque demuestra ser un argumento típicamente sensacionalista, muy utilizado en el fragor de coyunturas, sin embargo trasluce un cierto hálito de desconfianza hacia la resistencia de los peruanos frente a otras creencias.

45 *El Amigo del Clero* 359 (13 de marzo de 1902) 173.

46 Lo que llevó al liberal moderado Francisco García Calderón, en 1879, a expresar que había libertad de creencias pero jurídicamente no libertad de cultos. F. García Calderón, *Diccionario de la legislación peruana*. Lima-París 1879 (2da ed.), p. 1661. Para él la Constitución de 1860 había innovado mucho el corpus jurídico, pues al expresar en el art. 4 que la "nación profesa" la religión católica, se constataba un hecho y de modo alguno no significaba un reconocimiento de Religión de Estado –la constitución no decía, como antaño, "El Estado profesa"–. Asimismo, al decir "El Estado la protege", sólo formulaba un hecho declarativo y no preceptivo sobre la nación. Finalmente la prohibición del culto público sólo implicaba la negación de un ejercicio público y no privado, que era libre, garantizado por los artículos constitucionales de libertad de acción e inviolabilidad del domicilio. *Ibíd.*, pp. 602-3, 1661. Esta perspectiva jurídica en la materia es sumamente importante, pues el diccionario de García Calderón va a ser texto básico en los cursos de derecho en las Universidades de la época. Algo que obviamente no era del agrado de algunos sectores eclesiásticos, quienes conformes con la creencia privada de los "disidentes", las otras precisiones del intelectual no les causaban sino honda preocupación.

tir que la inmigración era incompatible con la intolerancia. Los argumentos de los grupos modernizantes no les podían, así, parecer más errados.

Pero los obispos y el clero se daban cuenta de la poca eficacia de sus palabras en medio de un espacio social en que incursionaban nuevos elementos. Denunciaron las "presiones" de los liberales y las maniobras de protestantes y masones. La llegada desde la década del ochenta de misioneros a Lima, Arequipa y Cusco, predicando activamente a peruanos, no les podía llenar de más preocupación, así como la importancia pública de la masonería. En 1884 León XIII emite la encíclica *Humanum Genus*, de condena a la masonería, final de una larga serie de bulas reprobatorias desde el siglo XVIII, contra estas "sociedades secretas". Eran los tiempos de alertar contra los riesgos de la masonería. En el Perú los prelados de Lima y Arequipa emiten cartas pastorales al respecto[47]. También contra la labor protestante. No por nada durante la primera Asamblea Episcopal (1899) se decide publicar una Carta Pastoral de condena a la participación de católicos en cultos "disidentes", y se apoya la labor educativa de la Obra de la Preservación de la Fe, para frenar el avance protestante[48]. Se quejan de estos grupos institucionales, que al lado de liberales y radicales, cuestionan los privilegios de la Iglesia.

Con el tiempo también las críticas irán contra los anarquistas y los comunistas. Todos ellos eran parte de un concierto que los cuestionaba y agredía, por lo que rechazaron su implantación en nuestro medio, y acusaron al conjunto de esas ideas (liberales, radicales, anarquistas, comunistas, masonas, y protestantes) ser foráneas, y que agredían el corazón de los peruanos, católicos de por sí. En un momento que el Vaticano pedía afrontar los retos de la modernidad enseñando el mensaje cristiano, el clero descargó su radicalidad contra estos sectores, abanderando un catolicismo militante. Por lo que la Unión Católica se trazó entre sus objetivos, la defensa y propagación de los principios católicos y en especial de sus "derechos públicos". En medio de la radicalización defensiva, rechazarán las "ideas disolventes" y en sus miembros más extremos expresarán su claro rechazo a lo que no fuera católico[49].

47 Manuel Antonio Bandini, *Carta Pastoral de M.A.Bandini, arzobispo de Lima, dando a conocer el texto de la última encíclica expedida contra la Masonería.* Lima, Imp. Solís 1884; Juan Ambrosio Huerta, *Carta Pastoral que el Ilmo. obispo de Arequipa J.A. Huerta dirige al Venerable Deán y Cabildo, clero secular y regular y fieles todos de su Diócesis, con motivo de la Instrucción dada por el Supremo Tribunal a todos los obispos del orbe católico.* Arequipa, Imp. de La Bolsa 1884.

48 Era una entidad vaticana. Sobre ella y sobre la Carta Pastoral del episcopado peruano contra la participación en cultos "disidentes" *El Amigo del Clero* 234 (13 de octubre de 1899).

49 La Unión Católica era una organización de laicos militantes, creado bajo instancias de los obispos. Sobre Unión Católica y la radicalización de fines de siglo *Cf.* García Jordán, *Iglesia y Poder,* pp. 319-324.

Contra las ideas de grupos de modernidad no había más que regresar al depósito de verdad "que son puras y exclusivas emanaciones del catolicismo"[50]. También contra las ideas más recientes, el socialismo y el anarquismo, no había mejor remedio que "los hábitos de moralidad y de orden de este pueblo peruano y católico".

Se mostraron celosos defensores de la doctrina frente al mundo moderno. Cuando se habló, al lado de tolerancia (o de 'libertad' para anarquistas y radicales), insistentemente sobre matrimonio civil o cementerios civiles, no pudo más que radicalizarlos también. Levantaron la bandera, como en el resto del mundo, del matrimonio cristiano y la pureza de la familia cristiana. Ensalzaron el carácter celular de ésta y el sacramento indisoluble que era el matrimonio. Como decía Manuel Tovar, una de las "grandiosas columnas que sustentan el inmenso edificio de la civilización cristiana"[51].

Pero existía un ambiente propicio para introducir cambios en la Constitución de 1860. Ante lo cual no hubo más que mostrarse agresivo y apologético, al lado de otros sectores conservadores, que cerraron filas frente a los avances secularizadores. El proceso, que se mostraría particularmente cargado de radicalismos y contradicciones, dejó ver una lucha discursiva, que enfatizó la resistencia frente a las tendencias de sus adversarios.

III

Uno de los hechos más notables, casi a inicios del gobierno de Cáceres (1886), que enfrentó a los viejos y nuevos sectores portadores de ideales secularizadores y a los grupos católicos, dejando traslucir una época cargada de fuerte conciencia modernizante, fue sin duda el problema que generó la publicación del texto escolar de historia del jesuita P. Ricardo Cappa, *Historia Compendiada del Perú*, en el cual se criticaba severamente el movimiento emancipador y a los gobiernos republicanos, elogiando de paso la época colonial y su legado. La tradición educativa, forjada a la sombra de un liberal como S. Lorente, había logrado imprimir un cierto olvido del pasado español, de modo que el texto de Cappa, revalorizando el tema e incluso imprimiendo un aire apologético sobre la herencia hispánica, provocó el escándalo. Por supuesto que detrás se encontraba el cierto desagrado percibido entre muchos sectores influyentes de la sociedad, a la vuelta de los jesuitas y la apertura de colegios. La vieja bandera antijesuita pudo levantarse entonces a raíz de este

50 *Herejía de la libertad*, p. 11.

51 M. Tovar, *Alocución pronunciada por Mons. Dr.D. Manuel Tovar con motivo del matrimonio de D. Augusto Olavegoya con la Srta.Elisa Kruger, celebrado en el templo de Belén el 27 de enero de 1887*. Lima, Imp. P. Bacigalupi 1887, p. 7.

caso. Ricardo Palma, uno de ellos, y anticlerical por excelencia, publicó un texto en el cual ponía en guardia "a los sectores lúcidos" contra la propaganda jesuita, que pretendía a través de la educación, destruir la obra "progresista"[52].

Sus razones despertaron a los amigos de Cappa, y los ataques contra él, a través de algunos diarios, no se hicieron esperar. Pero la adopción hecha por un colegio de Lima del controvertido texto, y la posterior investigación periodística descubriendo que era de la Compañía, movieron a que liberales y anticlericales, temiendo la "avanzada antirrepublicana" en la educación, organizaran una serie de Grandes Mítines, el primero de los cuales se realizó el 17 de Julio, con González Prada y otros elementos anticlericales, que pedían la salida de los religiosos. La prensa liberal y radical se hizo eco de esta polémica y también las logias masonas adscritas a la Gran Logia del Perú (R. Palma era prominente miembro). Estas organizaron manifestaciones públicas en Lima, Callao, Trujillo, Moquegua y Mollendo, pidiendo al presidente Cáceres detener la agresión jesuita "antipatriótica"[53]. El 26 de setiembre, en una reunión de más de dos mil personas, en el Teatro Politeama, redactaron un memorial al Presidente y el Congreso[54]. Así, liberales y radicales, utilizando

52 *Cf.* Ricardo Palma, *Refutación a un Compendio de Historia del Perú.* Lima, Imp. Torres Aguirre 1886. Capítulo por capítulo lo refutó, "las más culminantes exageraciones, falsedades y calumnias de que tan profusamente está sembrada esa historia". Cappa había sido teniente de la Armada Española, y como tal participó en el combate del 2 de mayo. Luego de hacerse sacerdote llegó al Perú en 1878, publicando una Historia del Perú en tres tomos entre 1885 y 1886 (1885: Colón y los Españoles; 1886: La Conquista; 1887: Las Guerras Civiles y la Anarquía) que merecieron la solitaria reprobación de Eugenio Larrabure en una serie de artículos periodísticos, sobre todo por la apología parcial que hacía de los españoles en el descubrimiento y conquista, y la defenestración a la figura de Colón, sobre quien terminó recayendo la culpa histórica de la leyenda negra. La publicación escolar de 1886 era una síntesis de la obra mayor. Palma publicó su refutación en artículos aparecidos en *El Nacional.* Luego se editó como conjunto. Basadre *Historia...*, T. VI., pp. 2938-2939.

53 *Cf.* Carlos López Albújar, *Masones y masonería en el Perú.* Lima, Imp. del Politécnico José Pardo 1961. La campaña estuvo dirigida por Ricardo Palma, Christian Dam, F.J. Mariátegui, José Gálvez, el gral. César Canevaro y Carlos Paz Soldán. No todos eran radicales y anticlericales como Palma y Dam. Carlos Paz Soldán, por ejemplo, se consideraba un liberal católico, pero percibía en los jesuitas el conservadurismo retrógrado por excelencia. Augusto Ruiz Zevallos, *Psiquiatras y locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú 1850-1930.* Lima, Instituto Pasado y Presente 1994, p. 69. Mientras él era liberal anticivilista, Dam se mostraba anticlerical y en los límites hacia el anarquismo (que luego, como González Prada, lo cruzaría). Sobre sus ideas *Cf.* Ch. Dam, *Breve reseña sobre la historia de los Jesuitas.* Lima, Imp. Liberal 1907, pp. 22-23, narrando los sucesos de 1886.

54 A la que asistieron no sólo masones, sino también otros liberales, radicales y anticlericales, que se movilizaron en pro de la expulsión. Previamente se habían reunido el 4 de setiembre de 1886 todas las logias adscritas a la Federación, acordando unir esfuerzos con grupos liberales, y presionar sobre el gobierno.

a instituciones como las logias, hicieron pública su disconformidad. El tema de la obra de Cappa, su enfrentamiento a una tradición educativa liberal y nacionalista[55], fue un motivo significativo para poder romper baterías contra el regreso de la Compañía en primer lugar, y contra los "vientos clericales" que soplaban en el ambiente. No es de extrañar que diversos elementos se hiciesen eco de esta necesidad, máxime si tenemos en cuenta el fuerte ánimo secularizador existente. El resultado de todo fue la segunda expulsión de la Compañía de Jesús, aquel mismo año. Sin embargo, a todas luces era evidente que el gobierno actuó presionado por las circunstancias, pues no tuvo mayor inconveniente en aceptar su regreso al año siguiente[56].

Todo este clima efervescente ayudaba a radicalizar a la Iglesia. Que reclamó y se lamentó por la expulsión, considerándola parte de una campaña orquestada contra el catolicismo. Es en medio de estas circunstancias que se creará la Unión Católica (1886) con un claro interés de oponerse a los avances de la impiedad en los diversos ambientes sociales[57]. Dos años después estallará otro hecho que volverá a provocar enfrentamientos por los temas secularizadores.

Se había expresado, que merced a algunos problemas sobre entierros de no católicos extranjeros en los cementerios públicos (propiedad de la Beneficencia o de las parroquias, pero que exigían para la inhumación la boleta parroquial sobre su filiación católica), la decisión del Ministro del ramo en 1868 fue autorizar la creación de cementerios laicos donde no se exigiese la religión profesada para el entierro. De esta forma surgieron los cementerios laicos de Lima (1873), Arequipa y Trujillo, al lado de los cementerios públicos ordinarios, y al lado de los cementerios privados ya existentes (el Británico, amén de los cementerios clandestinos, etc.). Sobre esta base en la década del ochenta los extranjeros o se acogían a los cementerios privados o se acogían a los laicos. Sin embargo no existían necesariamente en todas partes (Ilo, Paita, Pisco, etc.) de modo que algunos políticos inmigracionistas veían como necesario eliminar el problema. Por otro lado las ideas radicales, de acuerdo al "espíritu de la época", creían

[55] Parece que los sectores liberales y radicales de tendencia anticlerical, vieron en la actitud de Cappa una muestra del intento eclesial por abolir un modelo nacionalista de carácter antihispánico, forjado a lo largo del siglo, y que era uno de los baluartes más importantes del liberalismo educativo en el Perú.

[56] *Cf.* la versión jesuítica en, Compañía de Jesús, *Documentos históricos principales relativos a su expulsión.* Lima, Carlos Prince 1886; Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú.* Lima, PUC 1988, cap III; Nieto Vélez, *Historia del Colegio de la Inmaculada.* Lima, 1978. El Congreso dio una ley interpretativa de la dada en 1856. Sobre Cappa, regresó a España y siguió publicando trabajos históricos de tendencia hispanista.

[57] Es la tesis de Klaiber, o.c., cap III.

que ya era hora de laicizar los cementerios públicos, ésto es, que pasaran a manos de los municipios[58]. Era ser fiel a la necesidad de una "justicia para los muertos", pues no era posible que se les negase la sepultura por ser "protestantes o separados del catolicismo", es decir, extranjeros o peruanos "no católicos". Ello obviamente cuestionaba el hecho de que todos los peruanos fuesen católicos, y la misma intolerancia religiosa. De uno u otro lado la tendencia apuntaba a cuestionar el estado que seguían detentando los cementerios públicos, patrimonio de católicos y bajo control indicativo de las parroquias[59].

En este contexto, el escándalo público que provocó la exhumación del masón Ezequiel Lasarte, ordenada por el Vicario capitular del arzobispado de Lima, argumentando el hecho de haberse suicidado, no pudo ser mejor excusa para que un grupo de diputados (Lecca, Terry y Maldonado) presentaran en su cámara, el 7 de agosto de 1888, un proyecto de ley de laicización de cementerios[60]. El texto, que pretendía entregar a los municipios los cementerios públicos ("ajenos al espíritu del siglo") y convertirlos en camposantos abiertos a entierros de personas de todo credo, pasó a las comisiones de Gobierno[61] y Asuntos Eclesiásticos para su estudio corres-

[58] De hecho al hacer enterrar a González Vigil en el de Lima, se habían apuntado una victoria importante.

[59] La ley de 1868 había ordenado, que mientras no se construyesen cementerios laicos, las municipalidades debían edificar pabellones especiales en los cementerios públicos, para los "no católicos". Parece que esto no se cumplió en muchísimos lugares. De todas maneras, los elementos radicales hubieran rechazado su reactualización, pues de lo que se trataba era de enterrarse "en libertad", esto es, que no hubieran secciones especiales ni ningún signo externo de desigualdad en los cementerios "públicos". Era claro para ellos que si fuesen cementerios privados católicos, estaban éstos en su derecho de tener dichas restricciones de credo, pero no en los públicos. Esta actitud chocaba con la Iglesia en tres puntos: en cuestionar la religión católica como propia de los peruanos, en nacionalizar cementerios parroquiales que se signaban como públicos, y en apartarlos de la dirección de las sepulturas al abolir su derecho de extender boletas de entierros.

[60] El hecho había sucedido el 3 de abril de 1888. La procesión de Ezequiel Lasarte fue detenida por un sacerdote que argumentó que si el cuerpo suicida se depositaba en la cripta familiar de los Lasarte, todo el cementerio sería contaminado. Recuérdese que el suicida en la Iglesia Católica es considerado un hombre que muere fuera de la comunidad cristiana, en tanto se mata por su mano. Y dado que los Cementerios eran "católicos", se entiende la actitud eclesial. El gral. César Canevaro, Gran Maestro de La Gran Logia del Perú, luego de un acuerdo de logias, procedió (10 de Junio de 1888) a enviar una Petición a cada legislador masón para lograr la ansiada secularización de cementerios. Parece que en esas semanas, otras agrupaciones con presencia de liberales y radicales se pusieron en contacto con diputados amigos. Por lo que no nos extraña tal gestión.

[61] Comisión integrada por José María Químper, Juan Vargas y otros. Señalaron que si las autoridades eclesiásticas peruanas fueran más tolerantes con los tiempos, todo aquello no tendría razón de ser. Para un examen riguroso de los debates de agosto y septiembre

pondiente, en medio de la agitación callejera que conoció esos meses de agosto y setiembre, sobre todo cuando el Ministro de Justicia y Culto A. Villagarcía le pidió a Mons. Manuel Bandini, gobernador eclesiástico del arzobispado, el parecer de la Iglesia sobre el mismo. Se trataba evidentemente de una "nacionalización" de cementerios, de un reconocimiento implícito a la tolerancia religiosa, y una abolición a los privilegios de la Iglesia en el control de los entierros vía boleta de defunción[62]. La Comisión de Gobierno (con Químper y otros) aceptó la laicalización, aunque introdujo la autorización para la construcción de cementerios privados católicos o de otras religiones, "para no herir los sentimientos populares", con lo cual se mantenía el espíritu de la libertad de la iniciativa privada al lado de los cementerios públicos. La comisión Eclesiástica en cambio, de tendencia católica (Ismael Puirredón, Helguero, Cayo y Tagle) se opuso al proyecto inicial, argumentando que los cementerios eran católicos, propiedad privada, y que el negar la sepultura a no católicos era 'justo castigo' a los indignos y en salvaguarda de la religión y el dogma, mostrándose más bien permisible a que la Beneficencia o los municipios, si lo deseasen, construyeran cementerios de no católicos, con lo cual ratificaban lo ya expresado en 1868 por el ministro de Culto respectivo[63].

En el entretanto, los diputados iniciadores del tema, aceptaron sustituir su proyecto y se adhirieron al de la Comisión de Gobierno, de modo que integrados en un mismo grupo, del 24 de agosto al 3 de setiembre, rebatieron cada una de las objeciones que les presentaron los contrarios, los cuales agotados los argumentos, trataron reiteradas veces de retrasar el debate con el fin de esperar la llegada del informe de Bandini, que moralmente les debía

remito a Congreso. Cámara de Diputados. *Diario de Debates*. Lima, Imp. Torre Aguirre y otras 1888. El texto que empezó la discusión se encuentra en la p. 150 y las sesiones en 7 de agosto, p. 52; 2 de agosto, p. 83; 22 de agosto, p. 135; 24 de agosto, pp. 147-157; 25 de agosto, pp. 168-180; 27 de agosto, pp. 181-186; 28 de agosto, pp. 197-211; 1 de setiembre, pp. 224-235; 3 de setiembre, pp. 238-240.

62 A mi entender fue el hecho de la "nacionalización" (que no afectaba a los cementerios de propiedad de la Beneficencia, pues allí el Municipio sólo asumía funciones administrativas) lo que captó a un primer nivel la atención de la cleresía. Por eso la reacción en nombre de la propiedad privada, de los bienes intangibles de la Iglesia, etc. A un segundo nivel fue el hecho del reconocimiento implícito de la tolerancia e incluso de la disidencia entre peruanos. También a este nivel el clero supo darse cuenta de los riesgos y peligros que se le cernían. Un análisis riguroso de toda la polémica puede leerse en García Jordán, *Iglesia y Poder*, pp. 223-229.

63 Texto presentado el 23 de agosto. Por estos años, es obvio decirlo, existe un asentimiento de los elementos clericales y laicos católicos en aceptar la construcción de lugares especiales para "disidentes". Se hace por un fin práctico ante los extranjeros, aunque, al poder enterrarse "no católicos" en general, se tiende paradójicamente a admitir la tolerancia implícita.

reforzar. En medio de los debates surgen nuevamente las tesis inmigracionistas: la necesidad de dar esta ley para ayudar a promover la inmigración y el progreso[64], cuestión que se encuentra entre los principales argumentos de los defensores más acérrimos de la ley[65]. Así, y a pesar del Informe de Bandini que presentó el 1 de setiembre en la Cámara donde recogía los argumentos ya esgrimidos por los diputados contrarios al proyecto de ley[66], éste fue votado favorablemente. El artículo primero, el crucial lo fue por 42 a 41 siendo el voto decisivo, del Presidente Químper ("se trata de resolver el punto cardinal, que envuelve las convicciones que he acariciado toda mi vida"[67]). El resto de los artículos fue votado sin discusión. Se trataba, según expresaban los diputados más entusiastas de la ley aprobada en su cámara, que con aquello se estimule la inmigración, que los extranjeros vean "que el Perú marcha por la senda de la libertad y de la tolerancia".

De nada sirvieron las defensas de Bandini, tratando de probar que los cementerios eran propiedad privada de la Iglesia, de carácter inajenable, y que la ley motivaría un caos social y la introducción de la tolerancia de cultos[68]. La pastoral de Manuel Bandini *Al Clero secular y regular de esta Arquidiócesis*, al día siguiente de la aprobación del texto, habló de "desenojar a Dios ofendi-

64 "...significa progreso, progreso que se manifiesta en la inmigración a la que nos oponemos si no concedemos que seamos todos iguales después de la muerte". Perú. Congreso. Cámara de Diputados, *Diario de Debates.* p. 178 (1888).

65 Por ejemplo entre el sector liberal más entusiasta con la medida, como los diputados Chávez, Gastón, y Macedo, la capacidad del Estado para legislar sobre la materia, la propiedad pública que significan los cementerios, junto al tema de la inmigración son los argumentos centrales. Sin duda, a pesar del hecho que lo esencial de la discusión era si la propiedad era eclesial o pública, el tema derivó inexorablemente al asunto de la inmigración y de la tolerancia. El tema se prestaba.

66 Recogió las ideas del obispo Orueta y Castrillón de 1868, al defender al cementerio como lugar sagrado y propiedad de la Iglesia, cuestiones que al ser transgredidas romperían la unidad religiosa y por tanto sería una grave amenaza para la conservación del orden social. Si se avanzaba con esta ley, pronto vendría la de tolerancia de cultos, anulando conceptos como propiedad y garantías individuales. M. Bandini, *Informe expedido por el Ilmo Sr Vicario Capitular de esta Arquidiócesis con motivo del proyecto de laicalización de cementerios* [28 de agosto de 1888]. Lima, Carlos Prince 1888.

67 Perú. Congreso. Cámara de Diputados, *Diario de Debates.* 1888, p. 240. Químper sin embargo se había opuesto al proyecto en el debate, por considerarlo inoportuno y con defectos, aunque lo había impulsado desde la Comisión de Gobierno. Por otro lado fue él y no el también diputado masón Manuel M. del Valle, que representó el voto decisivo, como una posterior historia institucional masónica nos lo ha querido presentar. *Cf.* Carlos López Albújar, o.c., pp. 34 y ss.

68 Tesis repetida en la pastoral *Amados fieles* [23 de agosto de 1888]. Lima, Imp. Universo 1888; y por el libelo, bajo firma de "Los Católicos" *Los Cementerios laicos en el Perú.* Lima, Imp. Mascarón 1888. En ese mes de agosto, y más tarde en setiembre, los sectores eclesiales fueron prolíficos en la impresión de textos que repetían hasta el cansancio las

do" por estas medidas[69]. El proyecto pasó al Senado, de modo que no les quedó más remedio, a lo largo del mes de setiembre, que desarrollar una intensa campaña para sensibilizar a los senadores sobre la imprudencia de tal ratificación, enviando la Unión Católica escritos de protestas al Senado por las medidas desacralizadoras que lo único que pretendían era romper nuestra nacionalidad, pues " el único lazo que nos queda... [es] el vínculo de nuestra religión"[70]. Mientras otros eran más radicales:

> " Si la injusticia se consuma, no nos negaran el triste derecho de extraer de ésos cementerios profanados los venerandos huesos de nuestros padres, de ungirlos con nuestras lágrimas, y de llevarlos amorosamente sobre nuestros hombros, como los israelitas al salir de Egipto, a buscar hospitalidad en una tierra menos desgraciada..."[71]

La controversia se sintió también en el Senado donde los dictámenes de la comisiones de Justicia-Culto y de Gobierno fueron encontradas. Mientras la primera, en dictamen en mayoría, se pronunciaba a favor del proyecto tras algunas modificaciones, la segunda rechazaba el proyecto y argumentaba lo que antes en Diputados propusiera la comisión Eclesiástica, cuestión que también fue asumida por el dictamen de minoría de la Comisión de Justicia-Culto. Al final, el Senado rechazó el proyecto de Diputados, acogiendo el dictamen derrotado de la Comisión Eclesiástica, modificándole el término "procederán" por el "podrán", de modo que se volvía a la ley de 1868[72]. Sin embargo, los acontecimientos posteriores demostraron que, si bien la

mencionadas tesis. En el fondo el punto era que no se admitía que los entierros fuesen sin distinción ("pues los peruanos somos católicos"), y se asumía que los cementerios, por más que fuesen de la Beneficencia, eran católicos y de la Iglesia, pues si "todos somos católicos", la propiedad es institucional, del colectivo, y por tanto privada.

69 Del 4 de septiembre de 1888. Lima, Imp. Solís.

70 *La cuestión de los cementerios laicos ante el Senado*. Lima, Imp. Mascarón 1888, p. 5.

71 Folleto *El Comunismo de las tumbas*. Lima, Imp. Mascarón 1888, que incluso decía que "...someteremos a las autoridades eclesiásticas... el proyecto de impenetrar... el protectorado futuro del Gran Imperio de la China", es decir estaban dispuestos a dejar estas tierras. Firmaban "LOS CATOLICOS".

72 "Las Sociedades de Beneficencia o en su defecto las Municipalidades, podrán construir en las poblaciones que lo requieran, inmediatamente a los cementerios católicos o en el lugar más conveniente, "cementerios laicos" destinados al sepelio de los que mueran fuera de la Comunidad Católica", dejando de esta forma al absoluto arbitrio de las Beneficencias la construcción de cementerios laicos. El término "podrán" hacía que en la práctica se mantuviese el *status quo*, pues muchas entidades de beneficencia o municipales se sustraerían a la medida. Para un examen riguroso, puede leerse el texto de García Jordán, o.c., y los debates del Senado en: Perú. Congreso. Cámara de Senadores, *Diario de Debates*. Lima, Imp. Torres Aguirre y otras 1888, pp. 527-538.

ley de laicalización no prosperó, no fue óbice para que la tolerancia en las sepulturas se aplique de facto, pues por ejemplo ante diversos conflictos domésticos sobre intentos de exhumación que se dieron en el Callao, el Fiscal de la Corte Suprema, en 1889, ordenó que mientras no se construyese un cementerio laico en el lugar, el cementerio común debía albergar a los "no católicos", con lo cual recogía el espíritu de la ley de 1868 que también ordenaba esta medida transitoria[73].

Este intento de laicalizar los cementerios controlados por la Iglesia mostró como una carta para su ejecución el tema de la inmigración, la necesidad del progreso. De la misma forma, también en el tema del matrimonio civil o el tema del matrimonio de no católicos se mostrarían estos mismos argumentos. Desde antes de la guerra del Pacífico, se notaba entre algunos intelectuales un vivo deseo de promover el matrimonio civil[74], como necesario para la modernización del país, lo cual empezó a causar más de un desasosiego entre elementos eclesiásticos, que desde mediados de los ochenta empezaron a verter opinión sobre el tema, aprovechando nupcias y sermones cuaresmales para alertar a la sociedad del peligro que significaba cualquier intento de desvalorizar el matrimonio católico, sacramento indisoluble y célula básica de la sociedad cristiana[75]. El mismo Ministro de Justicia y Culto, Seoane, en 1889 se mostró a favor de discutir la medida, pues a su parecer era imprescindible para la llegada de grandes masas de inmigrantes, pues la moralidad tridentina resultaba muy perjudicial para la prosperidad del país[76]. Sin embargo los gobiernos de

73 En 1868 se había expresado que mientras no se construyesen recintos laicos, la Municipalidad estaba en la obligación de acondicionar pabellones "no católicos". De todas maneras la actitud de 1889, al no especificar "pabellones" sino obligar al Baquíjano a enterrar simple y llanamente no católicos de manera provisoria, era un pequeño avance. J. Galindo *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1890.* Lima, Imp. Torres Aguirre 1890.

74 Por ejemplo *Cf. Tesis sostenida por J.C. Bendezú al optar el grado de jurisprudencia en la Universidad Mayor de San Marcos.* Lima, Imp. Liberal de "El correo del Perú" 1874. Sostenía la separación de Iglesia y Estado y por tanto la no validez del matrimonio católico en la esfera de lo social ".el matrimonio civil debe ser obligatorio, porque es de derecho; el religioso no, porque las leyes de la Iglesia son esencialmente morales, se refieren a la conciencia de cada individuo, a sus creencias propias", p. 7. El Código Civil de 1852 decía que el matrimonio religioso era el único válido para efectos civiles. De la Lama, *Código Civil anotado y concordado.* Lima, Lib. e Imp. Gil, 1920 *Cf.* sección III, arts. del 120 al 216 regulando los esponsales, matrimonio, separación y divorcio eclesiástico.

75 *Cf.* Manuel Tovar *Alocución pronunciada por Mons. Dr. D. Manuel Tovar con motivo del matrimonio de D. Augusto Olavegoya con la Srta. Elisa Kruger, celebrado en el templo de Belén el 27 de enero de 1887.* Lima, Imp. Bacigalupi 1887; Roca y Boloña, *Tres discursos sobre el matrimonio cristiano, pronunciados en los templos de San Carlos, el Milagro y Belén.* Lima, Carlos Prince 1887.

76 G.A. Seoane *Memorias que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1889.* Lima, Lib. e imp. Gil 1889.

Cáceres o Morales Bermúdez no pudieron siquiera presentar un proyecto sobre el particular, a pesar del deseo existente por la inmigración y la secularización tanto a nivel del gobierno como a nivel de un Congreso con alta presencia civilista. Fue curiosamente en 1896, un año después que el gobierno de Piérola había ordenado la abolición del registro de matrimonios de inmigrantes no católicos que se tenía[77], y a propósito de los problemas que causó esta medida, que se hubo de legislar sobre este asunto puntual dando pie a tratar el espinoso asunto del matrimonio civil.

El problema se planteó puesto que la actitud del gobierno de Piérola, tan conservador en asuntos de religión, al cerrar dichos simples registros nominales, planteó un serio desajuste legal para las siempre propagandizadas garantías que debía recibir el inmigrante. De hecho la actitud de este gobierno, motivó que el matrimonio de Amy E. Wood –hija de Thomas Wood, pastor de la Iglesia Metodista y masón– con F. Hazeltine el 30 de mayo de 1895 fuese anulado, pues estaba prohibido inscribir un matrimonio no católico en el territorio nacional[78]. El escándalo en que devino tal boda, por entorpecer la acción del inmigrante en el territorio peruano, y los vacíos legales existentes, hizo que el senador pierolista Guillermo Billinghurst presentara en su Cámara un proyecto de ley, el 20 de agosto de 1896, con un artículo único que regulaba la inscripción de los matrimonios "no católicos" en el Registro Civil, con todos los efectos legales. Por dicho proyecto no solamente se pretendía proteger al inmigrante[79], al reconocerle la legalidad de su matrimonio, sino que además en el futuro cualquier "no católico" podía acogerse al dispositivo. En el fondo era una ventana abierta al matrimonio civil (por el momento entendido sólo para no católicos, sean extranjeros o peruanos, lo cual es sumamente importante). Por eso quizá, cuando pasó el texto a su estudio en

77 El Estado en defensa mínima de la inmigración registraba los matrimonios de extranjeros en legaciones, colonias, etc.

78 Se había intentado inscribirlo en el Registro Civil. *Cf.* Bruno Joffré, *Methodist education in Perú.* Waterloo-Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1988, p. 29-30. La inexistencia de la inscripción hacía que el matrimonio ante cónsules no tuviera efectos legales en el país. Lo que generaba un aparente concubinato. Situación que era real en el caso de los matrimonios mixtos, de católicos peruanos y protestantes extranjeros. Para ellos no había más salida que, o abrogar de su fe –el extranjero– y casarse según el rito católico, nacionalizándose, o vivir en la informalidad. *Cf.* sobre matrimonios de no católicos y mixtos, F. García Calderón, o.c., pp. 1312-1313.

79 Decía claramente en su introducción "Que es indispensable conceder a los inmigrantes facilidades para la realización de los actos de la vida civil". Perú. Congreso. Cámara de Senadores. *Diario de Debates.* Lima, Imp. de "El País" 1896, p. 189. Los debates se realizaron del 25 al 27 de agosto y el 2 de setiembre, y se encuentran en *Ibíd.*, pp. 189-283. Para un análisis de los debates, que no es mi interés, remito al estudio de García Jordán, o.c., pp. 220-241.

las Comisiones de Legislación y Culto, la primera pretendió darle luz verde salvo modificación de las palabras "no católico" por "extranjero", asumiendo que era el espíritu de la ley sólo referirse a ellos mientras que la de Culto no tuvo mayores inconvenientes en aceptar el proyecto original[80]. Iniciados los debates, del 25 al 27 de agosto y el 2 de setiembre, Billinghurst retiró su proyecto y apoyó el de la Comisión de Legislación, pues su interés era claramente proteger la inmigración y no fomentar el matrimonio civil.

Dicha actitud, de un liberal, se muestra en el transcurso de los debates en otros, que están de acuerdo en la necesidad de legislar sobre el punto. Incluso la comisión de Legislación formulará dos nuevos dictámenes, uno en mayoría haciendo suya la propuesta original de Billinghurst y otro de minoría que mantenía el interés de circunscribirlo sólo a 'extranjeros'. Sometido a votación, el dictamen de mayoría saldría siendo masivamente apoyado (excepto por cinco, favorables sólo a legislar en los términos antes dicho). ¿Ello quiere decir que los senadores dejaron un mero interés proinmigracionista para apoyar abiertamente el matrimonio civil? No. Ni liberales como Tovar, que desde el inicio hizo suyo el proyecto de Billinghurst defendiéndolo incluso cuando ya éste lo había desestimado, creyeron que estaban propiciando el matrimonio civil. Mantuvieron sus ideas primarias, como el senador Ortiz de Zevallos que impulsó el dictamen ganador, pero negándose a creer que apoyaba el matrimonio civil "que... produciría el mayor de los males al estado moral, social y político del País, apenas en formación"[81]. Se trataba más bien, como expresó Tovar, de respetar a quiénes no creían que la religión católica era la verdadera, siendo extranjeros o peruanos. Pero la ley empezó a perfilarse, muy al pesar de los senadores, no solamente hacia el matrimonio civil, sino además hacia el cuestionamiento de la intolerancia religiosa.

Ciertamente generó controversia en los medios eclesiásticos, pronunciamientos y pastorales. Bandini envió una nota de protesta al Congreso, en el cual acusaba a los hogares no católicos de ser "centro de toda abominación", lo cual en un Senado dispuesto a apoyar "las libertades de creencias de los no católicos en general" sólo provocó una moción de censura de 20 votos contra 18. La pastoral a los fieles de Bandini, corta y bastante defectuosa en el estilo, pedía a Piérola su intervención y a los prelados sus pronunciamientos[82]. Huer-

80 Salvo sustituir la palabra "efectos civiles" por "efectos legales".

81 *Ibíd*, p. 283.

82 M.A. Bandini, *Carta Pastoral que M.A. Bandini, arzobispo de Lima, dirige al clero y fieles de esta Arquidiócesis con motivo de los proyectos de ley sobre matrimonio civil, bienes de cofradías que han presentado a la H. Cámara de Diputados...* Lima, Imp. Solís 1896. También se debatía en la cámara un proyecto sobre bienes de cofradías y obras pías.

ta, de Arequipa, contestó argumentando la indisolubilidad del matrimonio católico, y creyendo ver en esta medida sólo una burda imitación de un progreso, que a todas luces era condenable. De paso advirtió el hecho que los masones estaban detrás de todo, pues en su diócesis, La Gran Logia del Perú estaba propagandizando conferencias al respecto[83].

Pasado a la Cámara baja, se presentaron varios proyectos alternativos que sí recogían la esencia del matrimonio civil, (casamiento frente al Alcalde con todas las fuerzas legales de ley) siendo uno de ellos aprobado, que posibilitaba el matrimonio civil de no católicos e incluso de aquellos católicos que la Iglesia les negara su permiso, para por ejemplo, casarse con no católicos[84]. Pero dado que el Senado lo rechazó, hubo una reunión extraordinaria bicameral en 1897, que dio lugar a la aprobación del proyecto de diputados[85]. Lo que interesa en todo caso resaltar es el hecho que mientras en el Senado hubo un interés más claro por solamente proteger al inmigrante, en Diputados se vio más marcada la tendencia por el matrimonio civil a secas. La propuesta muy concreta que había nacido en el Senado para registrar y darle valor jurídico a los matrimonios no católicos existentes, con el fin de ayudar a la inmigración, había devenido en proyecto de matrimonio civil para no católicos, no creyentes, y católicos remisos. Ciertamente los elementos más liberales, que se encontraban en la Cámara Baja, ayudaron a esta situación[86], denunciando la 'tiranía de la sotana' y argumentando que

83 Recogía una hoja volante del 25 de setiembre, impresa en Lima, donde se invitaba a una conferencia para el 27, en el callejón de San Francisco, acerca de la condición social de la mujer en el matrimonio civil. J.A. Huerta, *Carta Pastoral que...obispo de Arequipa, sobre el matrimonio civil [4-X-1896]*. Lima, Imp. y Lib. San Pedro 1896.

84 Se debatió en Diputados del 7 al 14 de Octubre sobre el particular. Perú. Congreso. Cámara de Diputados, *Diario de Debates*, pp. 331-533. Hubo un dictamen en mayoría de la Comisión Legislativa de la Cámara que se acogió al proyecto del senado, aunque diciendo que era su deseo poder legislar sobre el matrimonio civil. Se presentó un dictamen en minoría (Felipe de Osma y Pardo) que rechazaba el proyecto del senado de simple registro de matrimonios no católicos y formulaba la implantación del matrimonio civil para los no católicos y no creyentes en general que lo deseen, con todos los efectos legales. Hubo otros proyectos como el de matrimonio civil sólo para extranjeros (Modesto Basadre), el matrimonio civil sólo para no creyentes (José Matías Manzanilla, Castañeda, Maldonado, Herbozo), y un proyecto audaz de matrimonio civil en general con la misma validez que el canónico (M. Pérez). Finalmente el proyecto aprobado sería el de Osma y Pardo, agregándosele que además debían inscribirse todos los matrimonios no católicos en general, en el registro civil.

85 Las sesiones tuvieron lugar del 6 al 9 de noviembre y en ellas los dos proyectos fueron votados, ganando por mayoría simple el propuesto por los diputados. Perú. Congreso. Cámara de Diputados, *Diario de Debates*, pp. 1027-1117.

86 53 contra 21 ganó la aprobación del fundamental primer artículo de la ley. Nótese que la votación aglutinó nuevamente a diversos sectores partidistas, llevados más por sentimientos

con esta ley se permitiría un mayor amparo a los inmigrantes, más del que podía darse con el proyecto senatorial. Nada pudieron hacer los exiguos elementos conservadores en el Congreso, que limitándose a defender la moralidad y el matrimonio católico auguraron la "descatolización del Perú y la ruina de la Patria". La necesidad de protección al extranjero por una parte, y la misma necesidad de la modernización del país –quizá más en la mente de los diputados que lo otro– jugaron su rol específico. Como dijo el senador Cornejo "Debéis votar, señores conservadores, porque es la válvula abierta al derecho universal; de cerrarla haríais estallar la misma institución que pretendéis conservar. Debéis votar, señores radicales, porque es la vela que si la hinchamos con el viento de la propaganda, ha de conducirnos al puerto seguro del progreso"[87]. Maduros estaban los tiempos para las leyes secularizadoras[88].

personales frente al tema que por razones políticas. En este congreso, los grupos conservadores demostraron ser muy minoritarios, incluso a nivel de Senado (que se portó liberal pero prudente).

87 *Ibíd*, p. 406.

88 A pesar que esta misma ley hubo de sufrir algunas penas más antes de su promulgación definitiva. En efecto, luego de aprobada, Piérola –fuertemente influenciado por sectores católicos y por el arzobispo Manuel Bandini que le había pedido que no firmara la ley pues "destruía el único vínculo que mantiene todavía la unidad de la Nación"– rechazó la ley y expidió la ley inicial aprobada por el Senado, que en cierta forma la jerarquía eclesiástica aceptaba como mal menor (así lo había hecho saber el Delegado Apostólico a Billinghurst en setiembre de 1896). Pero el Congreso, reunido en sesión extraordinaria, impugnó el proyecto presidencial y pasó al Senado su solución definitiva. Este, el 15 de diciembre se pronunció a favor de la ley ya aprobada, por mayoría de dos tercios y ratificada en reunión de Congreso dos días después, bajo la Presidencia de Don Manuel Candamo. Nicolás de Piérola no tuvo más remedio entonces que sancionar la ley el 23 de diciembre. Bandini, *Carta pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Don Manuel Bandini, por la gracia de Dios y la Santa Sede, Arzobispo de Lima, dirige a los Ilmos. Sres. obispos sufragáneos, al Venerable cabildo metropolitano, al clero y fieles de la Arquidiócesis, con motivo de la pretendida ley de matrimonio de los no católicos*. Lima, s.i. 1897. Perú. Congreso. Cámara de Senadores. *Diario de Debates* 1897, sesiones extraordinarias del Congreso Extraordinario, del 15 al 17 de diciembre, pp. 126-144.
Sin embargo las penas no terminaron para la ley, y el Ejecutivo insistiría en 1899 para introducir que los contrayentes expresaran su "no catolicidad", buscando entorpecer el sentido de la ley. Sin embargo el Congreso en 1903, por ley, aclaró que sólo era necesario para acogerse al matrimonio civil la declaración oral ante el alcalde de no catolicidad al momento de las nupcias. García Jordán, o.c., p. 239. La Iglesia desplegó contra la ley todas sus fuerzas posibles, en las Conferencias Episcopales nacientes, en los Congresos Católicos, en sermones, etc. Incluso un nuevo proyecto sustitutorio a la ley fue presentado por un diputado conservador en 1914, retirándolo ante la fuerte oposición de Químper y otros. Meses más tarde el diputado Urbina presentó un proyecto de ley para modificar el art. 191 del Código Civil relativo al divorcio total. El proyecto fue aprobado en 1918 y tras él llegó el Oncenio y el matrimonio civil total y obligatorio de 1920.

En vano la Iglesia y los parlamentarios católicos se lamentaron, "era una tendencia de los años", y aunque en los años sucesivos algunos de estos parlamentarios quisieron hacer añadidos a la mencionada ley, para limitarla en su alcance, siempre sus intentos fueron vanos frente a la aparente unanimidad que existía entre los diversos sectores liberales respecto a la necesidad de su vigencia. Pocos de ellos sin embargo estaban dispuestos a radicalizar el sentido del matrimonio civil. No era su intención. Así se mantuvo hasta que en 1920 Leguía impuso el matrimonio civil obligatorio a todos los peruanos.

Fueron, éstos, espacios de confrontación entre los ideales católicos y la búsqueda de soluciones, a problemas concretos, por parte de los grupos de "modernidad". Las polémicas y debates solían llevar inexorablemente, aunque sea colateralmente, al tema de la tolerancia. Era recurrente y un tema que se engarzaba dentro de un conjunto de ideas secularizadoras que los radicales llamaban "la civilización para el Perú". Las leyes demostraron a su vez que se marchaba hacia éso, por una u otra vía. Y demostraron también que la capacidad de articular oposición en el Congreso, se había perdido como antaño en 1860, para los grupos católicos. Aunque poco entendían que los sectores modernizantes, en su gran mayoría, apuntaban a una practicidad antes que un afán doctrinario que llevara a rupturas. Tendieron fácilmente a radicalizarse en un sentido peligrosamente antimoderno[89].

Sin embargo esta radicalidad se dio sobre todo (en 1888 y 1896) a nivel del discurso. Pero era evidente que la tensión, en medio de las alternativas modernas, y sobre todo de la postura radical que apuntaba claramente a la secularización, iba a llevar a enfrentamientos allende el discurso. Después de 1880 se sentía con mayor fuerza las asperezas y fricciones. De allí al cambio de siglo habría mayores confrontaciones en torno al asunto de la tolerancia, que como una constante surgía detrás de cada uno de los enfrentamientos. Si en 1888 y 1896 las fricciones notorias fueron en términos de relaciones de Iglesia y Estado, de polémicas de Cámaras, sin embargo, y teniendo como preámbulo lo revisado para 1886, una expresión de rápida asociación de diversos grupos para exteriorizar su rechazo a través de la

89 Como en 1884, cuando muere el conocido liberal regalista y masón F.J. Mariátegui. Como antaño, en el caso de F.P. González Vigil, el arzobispo se enfrenta ahora a las logias masónicas a raíz del sepelio que se le hace. *Cf.* Armando Nieto, "La Iglesia Católica en el Perú". En Mejía Baca Ed., T. XI 1980. Dirigió una circular al Consejo de Ministros y a la Beneficencia, argumentando que como había muerto fuera de la Iglesia, por ser masón, debía evitarse su sepultura. El presidente Iglesias no hizo caso, y en acto de desagravio acompañó la procesión hasta el Cementerio. Con una multitud de liberales y radicales. Al llegar encontraron las puertas abiertas, pero sin los trabajadores encargados. Basadre, *Historia...* , T. VI., pp. 2719-2720.

acción de masas –en un sentido de cambio y con sesgos anticlericales en algunos de ellos–, era evidente que este clima iba a tener mayores repercusiones que los fríos ámbitos del Congreso. También en el medio urbano, en la calle, el tema de la tolerancia estaba en boga. En ese sentido, de fines del ochenta hasta voltear el siglo, fue la gran vedette de muchos individuos.

CAPÍTULO 6

Sobre liberales, protestantes y francmasones: tolerancia implícita y acción de la Iglesia a fines del siglo XIX

I

Luego de la labor de colportaje que realizara Isaac Wheelwright en 1834, a nombre de la Sociedad Bíblica Americana, y A.J. Duffield entre 1858 y 1860, a nombre de la Sociedad Bíblica Británica, ninguna de estas sociedades volvió a enviar agentes a la Costa Occidental del Pacífico hasta los años ochenta. Ciertamente, fueron diversas las causas del fracaso de la labor de colportaje. Problemas de distribución de biblias, por su tendencia abiertamente protestante (al reemplazarse la edición católica de Scío de San Miguel por la de Reina Valera); problemas con gobiernos poco dispuestos a darles facilidades de desplazamientos, como caracterizara a los gobiernos liberales de inicios de siglo; así como problemas administrativos y económicos de las mismas agencias, etc., pueden percibirse como los grandes obstáculos. A diferencia de la época del colportaje de Thomson, cuando su labor se centraba en la regeneración espiritual del catolicismo en Latinoamérica, antes que el proselitismo, y que contó por eso con gran ayuda de hombres liberales, los sucesivos agentes bíblicos al inclinarse lentamente por la tarea de distribución bíblica con fines evangélicos se encontraron con obstáculos insalvables para la simple labor de venta. Sólo durante momentos liberales, como a fines de los años cincuenta, pudieron cosechar algunos triunfos. Pero la poca venta de biblias de Reina Valera (aun hecha por debajo de su costo), así como los mismos desatinos particulares de algunos colportores, llevaron inexorablemente a la discontinuidad, por muchos años, de esta labor[1].

[1] Que es el caso de Duffield, que fue despedido de la agencia por anomalías en sus informes económicos. *Cf.* British & Foreign Bible Society-BFBS. Archives Report. London. *Fifty-Seven Annual Report*, 1861, pp. 213 y ss.

Pero esos vendedores de biblias, que trabajaban directamente tanto con extranjeros como con peruanos, no fueron los únicos individuos que simbolizaron los límites operados en el carácter nominalmente restrictivo de la legislación peruana a otros cultos[2]. También entre los diversos grupos de extranjeros no católicos (chinos, norteamericanos e ingleses) pueden percibirse estos límites. Sobre todo entre la comunidad inglesa y los dispersos norteamericanos existe la intencionalidad no sólo de constituirse en Iglesias denominacionales o interdenominacionales para atender sus propias necesidades[3], sino que además también se percibe algún deseo de predicar a peruanos, contraviniendo lo nominalmente establecido sobre intolerancia religiosa en el país. Así, de las tres comunidades que hacia mediados de los ochenta congregaban a los ingleses del Callao[4], por lo menos en dos encontramos esta tendencia.

Entre metodistas y presbiterianos (no conformes con el bautismo de niños) se observa tanto desde la época de breve labor de William Taylor como la de su desafortunado hermano Archibald[5], así como del posterior ministerio del presbiteriano J.M. Thompson y de la labor educadora de Baxter[6], una

2 En un primer momento sus labores no tenían características proselitistas (por la versión católica de la Biblia a vender y por la intencionalidad buscada, que unía a liberales y protestantes: la regeneración del cristianismo en América). Sin embargo luego lo fue, al imprimirse biblias directamente protestantes, cuestión que contravenía la prohibición sobre propaganda no católica.

3 Que es el caso de los ingleses de Lima, que organizaron la Iglesia Anglicana del Perú desde 1844, para atender a sus propios miembros. En este caso, no contravenían las disposiciones sobre intolerancia, pues no había predicación a peruanos o cultos públicos. Bahamonde, o.c. pp. 58 y ss.

4 Como fruto de la llegada de gran cantidad de ingleses de la PNSC, compañía de vapores y de las factorías del lugar. Nacida como comunidad interdenominacional, pronto se dividió en anglicana, no conformes con el bautismo de niños (metodista y presbiteriana) ni con el bautismo de adultos (hermanos libres), siendo las dos últimas bastante espontáneas y libres.

5 Luego de peleas al interior de la comunidad interdenominacional del Callao, Taylor logró consolidar la labor entre los no conformes con el bautismo de niños, hacia 1877. Luego, cuando partió hacia Chile, dejó a Archibald Taylor el ministerio del Callao, pero su torpeza, borrachera y falta de tacto llevaron a que la comunidad lo despidiera. Goslin, o.c., pp. 46-63; William Taylor, *Our South American Cousins*, p. 96; *The Story...* p. 647

6 Luego de la caída de Archibald, la comunidad quedó acéfala. Al pasar David Trumbull (el organizador de la labor protestante en Chile) por el Callao en 1882, pediría que la Iglesia Presbiteriana norteamericana enviase a alguien. Así llegó en 1884 J.M. Thompson. Pero William Taylor (metodista) envió también a Baxter para reemplazar a su hermano. Thompson se hizo cargo de la predicación a la comunidad e inició cultos en español, mientras que Baxter predicaba a los marineros y abrió una escuela, con lo que se evitaron enfrentamientos. Sin embargo por problemas económicos Thompson tuvo que retirarse del Perú en 1886 y por problemas de salud Baxter en 1887, por lo que nuevamente esa comunidad quedó sin pastor. Así la encontró Penzotti en 1888,

tendencia por la predicación a la gente cercana del lugar. No era extraño, pues a diferencia de Lima, el Callao, con gran tráfico internacional, factorías y puerta de acceso internacional, permitía un mayor contacto entre peruanos e ingleses, más todavía dado el volumen apreciable de ingleses en el puerto y lo franqueable que resultaba el mundo anglosajón (del estibador, del obrero, del pequeño comerciante, de los niños) del peruano. Al contrario de la Iglesia Anglicana, los metodistas demostraron mayor interés por transmitir su religión y doctrina en el trato personal, con los amigos, logrando pequeños avances que sólo se consolidarían en la siguiente década (1880-90).

También entre los practicantes no conformes con el bautismo de adultos, los que se reunían en la casa de los Petersen, había ese deseo todavía no sistematizado, por enseñar su obra a los peruanos. Concretamente la señora Petersen se dedicó buen tiempo a la predicación personal y la distribución de biblias, algo que también hacían otras personas[7].

De este modo, cuando en julio de 1888 Francisco Penzotti arribó al Callao acompañado de su esposa, hijos y del colportor uruguayo Arancet, con el encargo de establecer una agencia de la Sociedad Bíblica Americana, encontró alguna base espiritual para su labor[8]. Vendía biblias con Arancet y predicaba en su casa al comienzo, pero luego lo hizo en la capilla del Callao, con auditorios que pasaban de trescientas o más personas[9], así que viendo cómo

argumentando que parecía 'que el evangelio no había pasado por allí'. Taylor, *The Story*, p. 681; Francisco G. Penzotti, *Spiritual Victories in Latin America*. New York, American Bible Society 1916, p. 42; Kessler, o.c., pp. 85-86.

7 *El Cristiano*. Lima, diciembre de 1918.

8 Francisco G. Penzotti, considerado como el iniciador de la consolidación protestante en el Perú. Había nacido en el norte de Italia (septiembre, 1851) y emigró con sus padres a Uruguay cuando tenía 13 años. Convertido al metodismo allí, en 1876, fue aceptado más tarde como colportor de la Sociedad Bíblica Americana, realizando diversos viajes continentales entre 1883 y 1886. Finalmente la Sociedad Americana lo comisionó para abrir una agencia en el Callao, que serviría de base de operaciones para Ecuador, Perú, Bolivia y el norte de Chile.
Se dice que era un hombre muy simpático, buen predicador y colportor, manejando el español sin dificultad. Su esposa también era de resolución, apoyando con su carácter al marido. *Cf.*, sobre venida de Penzotti en *El Cristiano*, mayo de 1921, pp. 5,7 y 42, junio de 1921, p. 86; *Cf.*, además W.T.T. Millham, *Heroes of the Cross in South America*. London, 1947, p. 40; Harlan P. Beach & others, o.c., p. 150; Bahamonde, o.c., pp. 94 y ss; Kessler, o.c., pp. 88 y ss.

9 Las reuniones comenzaron en su casa, siendo su auditorio de íntimos amigos (incluidos peruanos como Manuel Noriega). Luego, como la asistencia fue aumentando, se le ofreció la capilla inglesa del Callao para continuar con sus prédicas. En ese lugar los concurrentes pasaban de trescientas personas, por lo que debió causar malestar entre los grupos católicos del Callao, pues se recibieron amenazas de volar la capilla, por lo que tuvieron que trasladarse a una bodega abandonada en donde predicaba a 170 ó 180 personas. *Cf. El Cristiano*, junio de 1921, p. 86; Penzotti, o.c., p. 43.



su labor florecía se empezó a preocupar por la capacitación de los recién convertidos, para enviarlos los domingos por las tardes, de dos en dos, a predicar por la ciudad. Dejando atrás la simple labor al interior de ingleses, con Penzotti pasamos a un momento de protestantismo más preocupado por la predicación hacia peruanos, de una manera racional y sistematizada[10].

De hecho, después de un año en el Perú, en 1889, Penzotti había adiestrado a seis peruanos convertidos como colportores, habiendo visitado 110 lugares diferentes en la costa y sierra peruana y vendido no menos de 7 mil biblias y nuevos testamentos[11]. Preocupado no sólo por la simple distribución de biblias, su labor de predicación a ingleses y sobre todo a peruanos sentaba de manera orgánica, el trasvase hacia una labor directamente comprometida con el país. La prédica de Penzotti, y luego de los propios ayudantes, en el Callao y Lima sobre todo, recogiendo en parte los frutos preparatorios de los grupos del Callao, motivaron que hacia 1890 Carlos Drees, superintendente de la misión metodista episcopal de la región del Río de la Plata, visitara el Callao y organizara oficialmente la Iglesia Metodista, con 31 miembros y 95 novatos[12].

De este modo Penzotti había procurado iniciar la prédica masiva, sentando las bases para el establecimiento de la Iglesia Metodista, de la cuál era miembro. La organización de esta Iglesia, hacia 1890, supone la creación de la primera Iglesia dirigida hacia peruanos y con miembros peruanos, lo cual dejaba bien atrás los antecedentes de una Iglesia Anglicana (1844) dedicada sólo a atender a sus connacionales. El hecho de que Penzotti y los demás no conformistas se dedicaran a la predicación en América Latina[13], puede verse

10 Penzotti es además casi un latinoamericano y como metodista que es procurará, al mismo tiempo que orienta su colportaje más a la predicación que a la simple distribución de biblias, sentar las bases de la comunidad metodista en el Perú, no sólo sobre la base del grupo acéfalo de metodistas y presbiterianos ingleses que existía en el Callao, sino que también y preferentemente dirigiéndose a los peruanos.

11 Entre los colportores peruanos se hallaban Manuel Noriega (que había estado muy cercano a los ingleses del Callao, antes de 1888), José Illescas, Z. Irigoyen, J. Casasola y J. Orellana, contándose también entre los primeros metodistas peruanos. Penzotti, o.c., p. 44; American Bible Society-ABS. Archives Report. New York. *Seventy-Fourth Annual Report* 1890, pp. 106-107.

12 Dependiente de la Iglesia Metodista Episcopal de América del Norte. Bahamonde, o.c., p. 89. Oficialmente empezó a operar al año siguiente, 1891.

13 Ciertamente tantos metodistas, presbiterianos, bautistas, hermanos libres, etc, compartieron este deseo de prédica del mensaje protestante en tierras católicas. De hecho en el plano metodistas, William Taylor había sido claro sobre esta necesidad. Ahora bien, también entre las sociedades interdenominacionales existía este interés, como el deseo de la Junta de Misiones de Norteamérica a inicios del siglo XIX por la labor en América Latina. Desde este punto de vista, la labor de colportaje de las Sociedades Bíblicas no significaba de modo alguno un desprecio por esta área como tierra de misión, sino el diagnóstico de

en el viejo deseo de procurar expandir su mensaje (inherente a su carácter de Iglesias misionales, y por tanto no conformistas) de modo que poco les importaba el carácter restrictivo de las leyes nacionales sobre religión. En esta óptica puede entenderse la acción de Penzotti, de los metodistas, como de los nazarenos, adventistas, hermanos libres y otras Iglesias que llegarían después. Predicando y enseñando la Biblia (distinto a Thomson y los liberales de inicios de siglo que, trabajando dentro del catolicismo, procuraban una reforma en su interior) Penzotti logró combinar la acción misionera directamente sobre peruanos, al mismo tiempo que demostraba lo irreal de la unidad religiosa del Perú. Gente que había estado en contacto con los ingleses del Callao, no creyentes, no practicantes católicos, católicos profesos etc., pudieron entonces verse envueltos en una nueva dinámica, lejos ya de la simple labor personalizada y tímida de Murphy, Baxter o la señora Petersen. La obra metodista que ayudara a crear Penzotti no se detuvo sólo aquí. Ya institucionalizada como Iglesia, la labor fue continuada por Thomas B. Wood, quien desde que se hizo cargo del ministerio de la Iglesia en 1891[14] le imprimió un dinamismo tal que en enero de 1892 se había trasladado del Callao a Lima, celebrando con Noriega cultos en español, al mismo tiempo que con Adolfo Vásquez se dedicaba al colportaje[15]. En 1893 inició un curso de preparación ministerial que lo continuó en Lima como escuela teológica, habiéndose ordenado para 1912 cuatro peruanos. Cuando él llegó al Perú la naciente Iglesia Metodista tenía 126 miembros y novatos en una sola iglesia,

la necesidad de la difusión bíblica y un mejor encuentro con Cristo, como antesala a cualquier trabajo pastoral.
Así, sólo una Iglesia Anglicana, de tipo muy oficial, procuró de *motu propio* respetar las leyes nacionales y dedicarse sólo a atender a sus miembros ingleses. Ello tiene mucho que ver con la característica del mismo anglicanismo, diferente a las diversas iglesias que se habían desprendido de él, como los no conformistas. Sin embargo hubo casos excepcionales, como el ya citado ministro Murphy del Callao.

14 Wood era un misionero metodista nacido en los EE.UU. en 1844, habiendo estudiado teología con el grado de Doctor. En 1869 su Iglesia le envió a reformar la obra metodista en México y en 1870 se trasladó a Buenos Aires, pasando en 1877 a Montevideo. De 1879 a 1887 había sido intendente de las misiones metodistas en América Latina. Era elocuente y dominaba a la perfección el español. Su Iglesia nuevamente lo comisionó, esta vez a apoyar la obra de Penzotti al Perú en 1890, llegando en julio del año siguiente al Callao con su familia. Debido a la prisión de Penzotti y su delicado estado de salud, éste salió para Argentina, quedándose Wood al frente totalmente de la labor. *Cf. Renacimiento*. Lima, agosto de 1921, p. 118; Webster E. Browning, *The Romance of the Founding of Evangelical Missions in South America* (mans.). Buenos Aires, 1933, p. 123; Bahamonde, o.c., p. 11 y ss; Kessler, o.c., p 98 y ss.

15 Wood era también voluntario de la Sociedad Bíblica Americana y Adolfo Vásquez era otro de los conversos de Penzotti. Administraron el almacén de Biblias que Penzotti había dejado en el Callao. Bahamonde, o.c., pp. 118-123. American Bible Society - ABS. Archives Report. New York. *Eighty Annual Report*, 1896, p. 113.

pero cuando se fue en 1913 había iglesias en Lima, Chincha Alta, Ica, Cerro de Pasco, Tarma y Huancayo, con un total de 826 miembros y novatos[16]. Su esfuerzo no se hizo fácil, sino que hubo de hacerlo en medio de la radicalización que conocería la sociedad peruana, en el tema de tolerancia de cultos en los años noventa y en medio también de enemistades que se fueron creando con otros protestantes de diverso credo en el Perú[17]. Con todo, la labor metodista fue progresando con el tiempo, con la acción de J. Knotts en Tarma en 1904, Tomás Guerrero en Huancayo en 1905 o Vernon McCombs en Cerro de Pasco, entre peruanos e ingleses del lugar[18].

Criticado y alabado entre los suyos, lo cierto es que bajo Thomas Wood, la Iglesia Metodista experimentó un primer impulso que le sirvió de plataforma en su posterior crecimiento[19].

Sin embargo fuera del plano estrictamente de la predicación y la labor institucional también se hizo notar su obra. Su impulso, esta vez indirecto, fue en el terreno de la educación. En efecto, fuera de lo estrictamente religioso,

16 Bahamonde, o.c., p. 99; Metodist Church. *Conferencia Misionera Andina del Norte*, Actas de la Cuarta Reunión. Callao, 18-21 de diciembre de 1912.

17 Por ejemplo la absoluta falta de cooperación que existió entre él y Carlos Bright, quien llegó al Perú en 1893, o con sus ayudantes del Harley College de Londres, que llegados al Perú rehusaban trabajar sólo para los metodistas, pues decían ser un grupo interdenominacional.

18 Como después de 1904, Wood dejó de asistir a las Conferencias Anuales metodistas para Sudamérica, todos los recopiladores de información pierden rastro de la labor de esta iglesia hasta 1910, cuando la zona Andina creó una Conferencia propia (Conferencia Andina de América del Norte), bajo la superintendencia de McCombs. Wood se fue en 1913. Según las actas de la Conferencia del 8 de diciembre de 1917, Wood se fue en 1912, pero según las actas del 30 de enero al 3 de febrero de 1924, se fue en 1913. Ritchie apoya esta última fecha. *Renacimiento*. Lima, julio de 1921.

19 Después de irse Wood la Iglesia metodista perdió adherentes y pastores, que ni la Conferencia Interdenominacional de Panamá pudo solucionar en el largo plazo. Muchos fueron los problemas, como el cierre del Seminario Teológico, la caída en las subvenciones por la dependencia del exterior, así como la misma falta de una estrategia conjunta tanto al interior de la Iglesia metodista como en unión a otras Iglesias protestantes. Y aquí se le increpa mucha responsabilidad a Wood.
Wood no sólo no mantuvo el espíritu de unión con otras iglesias que caracterizó por ejemplo a Penzotti (tan amigo de los Petersen, por ejemplo), sino que desde el inicio tomó partido por una acción institucionalista, que lo llevó a constantes fricciones con otros grupos denominacionales. Y ello unido a la misma práctica de los otros grupos a esta tendencia, muestra el panorama exacto de la imposibilidad de unir esfuerzos ante puntos concretos. Aquí definitivamente no hubo una Iglesia de la Unión, como la hecha por David Trumbull en Chile. Y si a ésto agregamos el carácter de Wood, que no supo gerenciar eficientemente la labor, tenemos que muchas de las comunidades creadas en provincias se perdieron por no generar sus propios recursos. Ciertamente Wood llevó a cabo un vigoroso proceso de expansión de la Iglesia Metodista, como se observa en las cifras, pero los mecanismos de esa expansión marcaban sus propios límites al futuro.

otro de los campos de expansión del ideario y costumbres europeas fue sin duda el educativo. Gobiernos de diversas tendencias para estos años favorecían la creación de colegios privados, laicos o religiosos que sirvieran a la necesaria masificación de los conocimientos. Ya desmonopolizado por ley el campo de la enseñanza educativa, cualquier extranjero que revalidara sus títulos pedagógicos podía abrir un colegio, siempre y cuando se acogiera en cuanto a normas y aspectos curriculares a las leyes peruanas. También por aquí, tanto el protestantismo como otras tendencias no católicas podían incursionar en el lento proceso de cambio de mentalidades, como Murphy o Baxter buscaran años atrás.

Elsie Wood, una de las hijas de Thomas[20], era educadora. Así que al poco de llegar al Callao, decide dedicarse a la labor para la que estaba preparada, abriendo el 15 de septiembre de 1891 una escuela primaria para niñas en el Callao, con veinte alumnos, cuatro bancas prestadas de la sala de Penzotti, dos sillas, una botella para agua, vasos, un mapamundi y otros implementos que pudo conseguir. Era éste "el único lugar en la costa Occidental, desde California hasta Chile, donde una niña podía estudiar pasado el tercer año de primaria"[21]. Un año después había ya 128 alumnos[22], muchos de los cuales eran vecinos, hijos de obreros y algunos hijos de profesionales del lugar. La obra de Elsie y su madre fructificó con los años, teniendo para 1895 cinco escuelas primarias funcionando en el puerto[23]. Más tarde unieron estas escuelas conformando el *Callao High School*, un colegio mixto que se distinguió por la buena preparación de sus alumnos, siendo incluso preferido por familias acomodadas que enviaban sus hijos al 'colegio inglés'. Luego, en 1906, se abrió el *Lima High School* en su división primaria para

20 Otra hija era Amy Ellen, la que tendrá problemas en su casamiento, en 1895, motivo del escándalo que está en las antípodas del inicio de la batalla por el matrimonio civil. Era una familia de mucho prestigio y muy cercana a políticos liberales, así como además ligada a los grupos masones, de los cuales Thomas era miembro de trigésimo segundo grado.

21 Mary Isham, *Valorous ventures, a record of sixty and six years of the Womans's Foreign Missionary Society Metodist Episcopal Church*. Boston, WFMS. Meth. Episc, Church Publication Office. s.a, p. 371. Elsie era miembro de esta sociedad metodista de misión femenina.

22 Nade Clanford Barclay, *History of Metodist Missions*. New York, The Biard of Missions of the Metodist Church, 1957, cap. III, p. 371.

23 Ciertamente no sin dificultades, sobre todo al principio, por las suspicacias de sacerdotes que increpaban a los padres para que sacaran a sus hijos de aquellas escuelas. De hecho, según Elsie, algunos niños mayores ya pedían clases bíblicas a sus profesoras, lo cual causaba alarma entre los religiosos, tratando de hacer cumplir leyes que pocos obedecían. *Cf.* Romero San Martín, *El Protestantismo Anglosajón en el Perú 1820-1900* (Th. Dr. Pontificia Universidad Católica de Lima). 1974; Bahamonde, o.c., p. 118.

señoritas, convirtiéndose en un colegio de renombre (actualmente denominado "María Alvarado"). Elsie se distinguió con el grupo de profesoras que la acompañaban, por aportar novedades al campo educativo en materia de metodología de cursos y trasmisión de contenidos. Su obra educativa, más allá de su filiación religiosa, trascendió en la sociedad peruana de inicios de siglo, siendo apreciada, y mostrando parte de un mundo de innovaciones educativas, al lado de Elvira García y García, en cuya escuela innovadora dictó durante mucho tiempo.

La tarea educativa que los metodistas efectuaban, al lado de otros extranjeros, era querida y deseada por Thomas Wood "ningún otro tipo de trabajo es tan eficaz para taparle la boca a los enemigos, para romper las barreras de prejuicio y para ganar la simpatía popular. La Biblia abre más puertas, pero la labor educacional más corazones"[24].

La labor educativa, aunque apartándose de la predicación, mostraba un campo fértil de transformación de mentalidades, que era lo que buscaba Wood. Sabía que los educandos serían necesariamente de grupos sociales acomodados con los años, pero creía en su transformación, en su espíritu más abierto con el transcurso del tiempo. Dada la escasez de escuelas y las ideas de Wood, los liberales le brindaron gran ayuda, tanto para proseguir con la apertura de los colegios de su hija Elsie, como los propios de la Iglesia. Así se fundó en Tarma una escuela que pronto se trasladó a Huancayo (1914), conocida hoy como el "Colegio Andino". Wood mismo sacó adelante en 1899 la Escuela Técnica de Comercio, que contó con el apoyo estusiasta de los políticos civilistas y con el soporte económico de la Cámara de Comercio de Lima, siendo incorporado al plan educativo gubernamental. Escuela que demostraba el apoyo enorme que tenía entre sus connacionales y los sectores políticos, así como también ejemplo del ideario educativo que manejaba[25].

Todos estos progresos, que marcaban los límites de la intolerancia de cultos, del deseo de sectores protestantes de evadirlos y de sectores sociales peruanos de aceptarlos, no solamente se daban a nivel de los metodistas. Sino también, por ejemplo, entre los protestantes que practicaban el bautismo de adultos. Así un hombre como Carlos Bright, que a poco de su llegada al Perú ya participaba en las reuniones libres de la casa de los Petersen en 1893, y les predicaba, empezó rápido a organizar un grupo autónomo que luego se trasladó con él a Lima[26], esparciendo su labor por

24 Harlan P. Beach & others, o.c., p. 151.

25 Bruno Jofré, o.c., p. 34.

26 Bright era miembro de los Hermanos Libres de Inglaterra, pero como consecuencia de una división de su comunidad, quedó fuera de ellos y la Alianza Cristiana y Misionera le pagó su pasaje al Perú, pero al querer presionarlo para utilizarlo en su beneficio, Bright

Nazca[27], y con la ayuda de tres bautistas del Harley College de Londres (Stark, Peters y Jarret) primero, y sólo después[28], pudo sacar adelante una congregación que desde 1896 se mantuvo sólida, a pesar de su decisión de mantenerla autónoma de la Unión Misionera para Regiones Lejanas (RBMU), cuestión que a la larga no pudo lograr, siendo su esfuerzo base de la RBMU, en Lima, con John Ritchie y Watson que desde 1908 trabajaron

rompió con la Alianza (mostrándose como sería toda su vida: independiente de cualquier denominación específica). En Julio de 1893, haciendo un viaje por Trujillo, un inglés le habló de las reuniones libres en la casa de los Petersen en Chucuito y participando de esas reuniones pudo contactarse con el movimiento evangélico del Callao, de modo que pasó muy poco tiempo para que tuviera un grupo de peruanos a quienes predicar, incluido un tal Alfonso Muñoz, entre los primeros en convertirse. Con su círculo crecido se trasladó a Lima, a su casa de la calle Guadalupe. Imprimiría entonces una revista, *La Antigua Fe*, para repartirla por correo y haría labor por correspondencia, algo novedoso entonces. *Renacimiento*. Lima, agosto de 1921, p. 118; Kessler, o.c., cap. VIII.

27 La labor inicial de Bright en Nazca, continuada por otros después, es ilustrativa sobre el carácter de predicación llevada a cabo y a quienes se hacía. Un hacendado escocés viudo de la región, apellidado Jamieson, enterado de la llegada de Bright al Perú, le escribió y recibió de éste una biblia, regalándosela luego a su empleado, Andrés Lancho, que se convirtió al protestantismo con su lectura. Como al morir Jamieson, Bright recibió el pedido desde Escocia de recoger a las dos hijas de éste en poder de Lancho, pudo así conocerlo y conocer el territorio, manteniendo fluida comunicación en el futuro. Más tarde James Watson (ayudante de Bright y posteriormente miembro de la RBMU, que cogerían su trabajo inicial) visitó (1901) el lugar, encontrando que Lancho, con los ejemplares de la *Antigua Fe* que le enviaba Bright, había predicado entre haciendas y vecinos, con buena aceptación de la gente que deseaba algo para leer. Sin duda el carácter aislado del lugar y la ausencia de párroco católico favorecían grandemente su labor. Pero cuando llegaron sacerdotes en campaña de catequesis al lugar, empezaron los problemas. Se indujo a la gente a aislar a Lancho y su familia, y no prestarle ayuda. Fanatizada, no le daban víveres y estuvieron a punto de morir, de no ser por la ayuda de un amigo comerciante chino que les proporcionó lo necesario. Los sacerdotes entonces optaron por congraciarlo con el catolicismo, pero al no lograrlo, intentaron envenenarlo o al menos así pensó. Con todo, cuando Watson estuvo con él, en 1901, persistía en su creencia y lo continuó haciendo, aún cuando no llegó ningún otro predicador a Nazca hasta 1937. Cuando se hizo presente Alfonso Muñoz, Andrés Lancho ya había muerto, pero había trasmitido su creencia a su hijo Menando que, con el resto de la familia, continuaban siendo protestantes. *Renacimiento*. Lima, Octubre de 1921, p.150.

28 Sólo es un eufemismo. Robert Stark, Frederick Peters y John Jarret eran graduados del Harley College de Londres y se habían interesado en el Perú a raíz del caso Penzotti. Dado que no tenían el apoyo de alguna sociedad misionera que los enviara, vinieron con Wood en 1894. Pero como eran bautistas, pronto mostraron más afinidad con Bright que con Wood. Querían empezar a predicar solos, pero al no dominar el español optaron por llamar a Bright, predicando en la calle de Polvos Azules. Cuando Stark y los otros quisieron ya hacerlo, hacia 1895, entonces Bright se separó y predicó a su naciente grupo en la calle Negreiros (en el local que dejara la Iglesia Anglicana al trasladarse de lugar). Con este grupo sólido, pudo dedicarse a la labor en otros lugares fuera de Lima. Desde 1895 lo ayudaba Henry Backhouse, otro estudiante del Harley. Todo iba bien con él, pero en 1897 cuando la RBMU incorpora la obra de los tres jóvenes de Harley, también Backhouse

sistemáticamente por asentar tal labor[29]. La obra de la RBMU, nacida de múltiples esfuerzos, también pudo verse en Arequipa, donde la acción de colportores de la Sociedad Británica desde 1904 (Stark, Felipe Muñoz y otros) se combinó con la de naturales como el industrial Eduardo Forga[30], y con la labor principal de hombres como Jarret y John Ritchie, de la RBMU, desde 1906. Asimismo en Cusco, los miembros del Harley College (Peters y Jarret) empezaron a misionar en 1895[31], haciéndolo Jarret y su

se les une, con lo que Bright (tan temeroso de que su obra caiga en manos denominacionales) lo despide. *Renacimiento*. Lima, abril, agosto y noviembre de 1921; James Watson, *Lima the City of the Kings*. London, Harley House, 1909. p. 6; Newell, *For Christ and Cuzco*. London, EUSA. 1904, pp. 61 y 121.

29 Después que la RBMU obtuvo la incorporación del trabajo de los jóvenes del Harley College a su esfera de acción en 1897, Bright continuó con su labor, ayudado por James Watson y Thomas Cullen, que se le unieron en 1898. Sin embargo, ya hacia 1901 y mientras Watson laboraba en Nazca, hubo problemas entre Bright y Cullen, lo que motivó que Bright se dedicara a trabajar en Huacho y Cullen en la calle Negreiros. Como esta última obra decayó, Bright se hizo cargo de las dos labores y Cullen se fue a Ica. Luego volvería a Lima a hacerse cargo de la comunidad y Brigth regresó a Huacho. Finalmente en 1902, enterado de lo prometedor de la labor en Ecuador, se trasladó a ese país, haciéndole prometer a Cullen que jamás entregaría la congregación a ninguna 'misión'. Cuando Cullen se retiró del Perú en 1903, le hizo a Watson la misma salvedad. Pero Watson no dominaba bien el idioma, y demostró poco tino en conducir la congregación, de modo que hacia 1907 necesitaba urgente ayuda. Asi se afilió a la RBMU y la comunidad de Negreiros pudo recibir a Ritchie en 1908, que ya trabajaba en Arequipa con los jóvenes de Harley. Watson, o.c.; *Renacimiento*. Lima, octubre de 1921, p. 150.

30 La labor protestante se había iniciado sin aparente denominación, con Felipe Muñoz y Ramón Espinosa en 1904, miembros de la comunidad de Negreiros, bajo las órdenes de un hombre de la RBMU como Robert Stark, pero todos trabajando para la Sociedad Bíblica Británica. Asimismo hacia fines de 1904 y merced a la prédica del evangelista David Watkins se había formado un grupo de abstinencia de arequipeños, entre los que se encontraba el industrial Eduardo Forga, habiéndose incluso creado una revista evangélica, *La Reforma*. Sobre esta base Jarret, uno de los jóvenes de Harley, que ya había trabajado en el Cusco, se traslada en 1905 a Arequipa iniciando las labores propias de la RBMU. En 1906 llega John Ritchie a Arequipa. La labor demostró ser óptima, más aún si tenemos en cuenta que Forga, exiliado del Perú por razones políticas, logró que la RBMU creara desde Londres la "Inca School Society", dedicada a la promoción de las escuelas indígenas de evangelización y a la compra de una hacienda en el Titicaca, para protegerlos y adoctrinarlos. La versión de Forga y de Watkins, sobre los abusos a los indios en el Sur Andino, había movido a este tipo de acciones. El matrimonio de Forga con una adventista y su conversión más tarde, motivaron el fin de las relaciones con la RBMU y su alejamiento de este proyecto que él había animado desde hacia mucho tiempo. Por lo demás es importante darse cuenta, por los escritos de Forga y los hechos, que en Arequipa ayudó mucho el estado de ánimo de intelectuales liberales dispuestos a apoyarse en los protestantes para presionar en grandes temas como la educación. Forga es un ejemplo. John Jarret, *Fifteen years in Peru*. London, Harley House 1908, p. 21; *Renacimiento*, Lima, julio de 1921. p. 107; Kessler o.c., 152-158.

31 Llegaron el 4 de julio de 1895 y quedaron atónitos frente al estado de polarización entre grupos liberales y partidarios de la libertad de cultos, que les apoyaban, y grupos católicos

esposa solos al año siguiente[32], y desde 1897 en forma más sistemática[33], ayudados a veces por los grupos de liberales y partidarios de la tolerancia de cultos que en aquella década andaban activos, como de algunos miembros de la población indígena. También Robert Stark y otros miembros de la RBMU trabajaron en Trujillo y Cajamarca[34], mientras otros impulsaban un proyecto rural ideado por Forga, que devino en la célebre labor en la Hacienda Urco[35]. En general el trabajo de Ritchie o Watson o Jarret, mostró importantes frutos en Lima, Cusco, Arequipa y otros lugares. Más decididos que los metodistas en el campo y la ciudad, estuvieron también, tanto como Penzotti, en la mira de las polémicas sobre tolerancia de cultos en los años iniciales de sus labores.

Por aquel tiempo, 1898, empezaba la obra de los adventistas en Lima, siendo para 1904 un grupo bastante sólido, luchando por organizarse como Iglesia, lo que sucedería finalmente sólo en 1907. Sin embargo el desarrollo mayor de los adventistas del Séptimo Día se hallará en la zona del lago Titicaca, donde merced a la labor del aimara Manuel Zúñiga Camacho, un preocupado por los problemas sociales y educacionales de su pueblo natal, Platería, posibilitará que desde 1907, Frederick y Ana Stahl, y otros misioneros adventistas, pudieran asentarse en aquel pueblo y los alredores, desarrollando una misión educativa (abriendo escuelas para indios, fomentando la creación del trabajo comunitario y predicando), que hizo del Altiplano el centro de sus labores.

que los denunciaban. Pero el 21 de agosto hubieron de salir de la ciudad ante el peligro de ser agredidos por grupos de católicos que se oponían a su labor. Sobre ésto *Cf.* Jarret, o.c., pp. 4 y ss.

32 Acompañado de su esposa llegó al Cusco el 30 de marzo, fundando un colegio y un periódico, *El País de los Incas*. Los grupos liberales cusqueños lo apoyaron decididamente, pero ante nuevas presiones, tuvo que abandonar por segunda vez la ciudad.

33 En 1897 regresaron Jarret, Peters y los esposos Newell, que llegaban por vez primera. Contra diversas inclemencias pudieron asentarse finalmente. Sus grandes problemas fueron siempre la permanente incomunicación con el mundo indígena y el recelo que despertaban entre ellos y los mestizos. *Cf.* sobre sus experiencias los textos de Jarret, Newell y Webster Browning.

34 La labor se inició cuando Stark y un misionero de apellido Patrick fueron a auxiliar a un misionero convertido en Polvos Azules, Abrill, que trabajaba sólo en Trujillo y estaba encarcelado por contravenir el art. 4 de la Constitución. Liberado Abrill, se quedó a trabajar en Trujillo y al irse a Inglaterra en 1901, Patrick continuó con su labor avanzando por Chiclayo y Cajamarca. Pero éste también partió en 1901, encargándose un tal Derry, pero al irse al Cusco, los Newell se encargaron de la misión. A la muerte del señor Newell, estos avances quedaron en la nada. Kessler, o.c., pp. 168-170.

35 Efectivamente se compró en 1908 una hacienda en Calca, Cusco, mostrándose un interés más técnico (por ayudar a los campesinos en el desarrollo agrícola) que educativo y evangelizador, como había sido el objetivo acariciado por E. Forga. Se escogió el Cusco y no Puno, por razones igualmente técnicas. *Ibíd.*, pp. 171-172.

Hubo también otros grupos que tardíamente ingresaron, como los nazarenos en Pacasmayo, a través de los esposos Roger y Mary Winans en 1914[36]; o el Ejército de Salvación, que comenzó a laborar en Lima hacia 1910 con el Capitán David Thomas y el teniente Zacarías Ribeiro[37]. Todos chocaban con los límites de la legalidad en el Perú, y compartían el hecho de estar laborando por un ideal que los animaba como Iglesia. Todos en mayor o menor medida tuvieron dificultades en su asentamiento, sobre todo los metodistas y los grupos evangélicos de la RBMU, en un primer momento y los adventistas después. Todos formaron parte de las polémicas finales sobre tolerancia de cultos y todos ellos también fueron centro de los ataques de sectores católicos, que los acusaban al lado de liberales y masones, de ser artífices del proceso de descatolización del Perú. En medio de las polémicas y de las polarizaciones que se conocieron entonces, sus casos personales o de grupo merecen una atención especial en tanto formaron parte de una historia que se dejaba acompañar de otras.

II

Para obispos, sacerdotes y católicos exaltados, no fueron más que grupos de herejes que pretendían descatolizar al Perú como lo estaban haciendo otros en ese momento. Lo había expresado el presbítero J.Mateo Aguilar, en 1823, a propósito de la acción entre católicos que realizaba Thomson en Lima. Desde la llegada de los colportores, diversos eclesiásticos en mayor o menor medida habían tratado de obstaculizar la labor de estos primeros protestantes, pero poco o nada habían podido hacer en medio de un Estado que difícilmente estaba dispuesto a hacer cumplir las leyes y sancionar a los transgresores de la intolerancia religiosa. Ya a propósito de la labor del ministro anglicano Murphy se había visto a mediados de siglo que tarde o temprano los residentes extranjeros organizados o no en iglesias cerradas iban a predicar a peruanos. Pero difícilmente en esas décadas como en la del setenta u ochenta se podía hacer algo.

36 Puesto que la Junta Continental de Iglesia Pentecostal del Nazareno todavía no estaba dispuesta a iniciar misión en el Perú, los esposos dieron clases de inglés para mantenerse y luego Roger fue agente de la Sociedad Bíblica Británica. Hasta 1917 que la Junta cambió de parecer. Rogers Winans, *Gospel over the Andes*. Kansas City, Nazarene Publishing House 1955, p. 22; Rusell de Long and Mendell Tayor, *Fifty years of Nazarene Missions*. Kansas City, Nazarene Publishing House 1955. vol. II, pp. 227 y ss. Se trata de una Iglesia de santidad, que practica el bautismo en el Espíritu Santo, distinta del metodismo y también de los movimientos episcopales.

37 Se trata de un movimiento que se segregó del metodismo en 1878, de corte militar pero sin sacramentos. En 1880 de Inglaterra pasó a New York y luego a Sudamérica. En el Perú desde 1910 pasaron muchas penurias, debiendo trasladarse constantemente de local. Kessler, o.c., pp. 363-364.

Preocupada por las leyes desamortizadoras primero y la polémica sobre privilegios económicos después, la Iglesia poco o nada pudo hacer por denunciar en los fueros civiles las transgresiones a la Constitución. Ciertamente, como en el caso de la inaplicabilidad de las leyes prohibitivas de prensa no católica, aquí tampoco al Estado le interesó mayormente el asunto, más preocupado desde 1845 por atraer inmigrantes y crear el marco legal y real para que capitales y hombres fluyeran al Perú. Ni Castilla ni Prado o Balta hubiesen estado dispuestos a entorpecer la labor de vendedores de biblias, si es que los había, o perseguir a hombres como Murphy o los Petersen, que como muchos, quizás predicaban en el Callao sus creencias sin mayores obstáculos. En ello coincidían con los grupos radicales que pedían leyes secularizadoras para atraer inmigrantes: cualquier problema con extranjeros que se convirtiera en problema internacional lo único que hacía era entorpecer la imagen atractiva que se pretendía crear para el Perú. En medio de las búsquedas constantes a soluciones para atraer inmigrantes, en este punto supieron mostrarse más bien conformes. Sólo algunos eclesiásticos pudieron alzar la bandera de la defensa constitucional en este tema, denunciando lo que a su entender eran evidencias de la descatolización peruana. Las escasas denuncias contra extranjeros protestantes antes de 1890 son ocasionadas básicamente por ellos y por los funcionarios civiles que mediatizados o no acceden a sus requerimientos[38]. Ciertamente antes de 1886, ni el protestantismo se había consolidado en el Perú con una tarea definida a peruanos (que si ocurriría con Penzotti desde 1886 y con la creación de iglesias misioneras)[39], ni el clima de lucha por la tolerancia había entrado

[38] Hay que hacer mención que antes de 1890 difícilmente existen denuncias por trangresión al art. 4. La presión ejercida contra Thomson a inicios de siglo parece que no tuvo ya parangón luego (entre los liberales si podríamos tener el caso de Bilbao, a mediados del XIX). Sabemos ciertamente que la labor de los vendedores de biblias en estos años tuvo algunos inconvenientes (nos lo refieren las fuentes protestantes) pero parece que el mismo clima aunque tenso (no hay antes de 1886 pastorales ni declaraciones antiprotestantes expresas encontradas) no tuvo las características que tuvo después. Ciertamente ni la prédica protestante fue sistemática antes de 1886, ni la polémica de tolerancia de cultos y el mismo proceso de nuevo catolicismo militante se notaba en los años anteriores. El clima propicio de fines de siglo sí lo daría.

[39] Ciertamente es gravitante, pues aparte de los seis o siete vendedores de biblias entre 1820 y 1880 y la labor más o menos orgánica de Murphy a mediados de siglo, no hay otros signos pertinentes de "sistematicidad" que llamen la atención a los católicos, a pesar de ser concientes que en el Callao o Islay la interrelación de ingleses (el sector protestante por excelencia entre los extranjeros europeos en el Perú) con peruanos lleva inexorablemente a estas trasmisiones heterodoxas, o a las trasmisiones que puedan dar otros grupos de no católicos (chinos por ejemplo) . Este espacio aún está pésimamente investigado. Con todo no hay evidencias de denuncias por parte de la Iglesia, en forma pública. Quizá el débil número de estas transgresiones (diríamos en el caso de los contactos de puertos, casi imperceptibles) sea una de las explicaciones (al lado de otros problemas más urgentes a resolver para obispos y sacerdotes), pero ello mismo nos lleva a la idea de entender

en su fase definitiva. Por otro lado tampoco en términos eclesiales antes de fines de siglo, la Iglesia supo mostrar una cohesión defensiva en militancia que sí la tendría entonces[40]. Antes de estos años, y aparte de los obstáculos que tuvo Thomson en su labor, tenemos poca documentación que nos hable de la denuncia sistemática por parte de la Iglesia de este tipo de transgresiones a la Constitución. El clima de fines de la década de los ochenta y hacia adelante sería cualitativo y cuantitativamente distinto.

El más importante problema sobre tolerancia de cultos y actividad protestante lo tenemos con el caso Penzotti, a fines de la década de los ochenta. Desde su llegada en 1888 Francisco G. Penzotti representó el inicio de la etapa definitiva de asentamiento del protestantismo en nuestro medio, dejando atrás a los simples vendedores de biblias y a las Iglesias cerradas. Con Penzotti es clara la intencionalidad (incluso mucho antes de fundar la Iglesia Metodista en 1890) de introducir la predicación directa al lado del trabajo de colportaje o cualquier otro instrumento de difusión del mensaje evangélico. Por lo que, desde los inicios de su labor, será blanco de la acción eclesial, que por otro lado, mostraba signos evidentes de estar más alerta y a la defensiva frente a todo avance secularizador. Laborando en el Callao con Arancet, en la capilla inglesa, y cuando su auditorio pasaba de las trescientas personas, tuvo que buscar una bodega abandonada para continuar su predicación, pues sobre la Capilla pendía una amenaza de volarla[41]. Más de un allegado suyo supuso que la amenaza provenía de uno de los párrocos del Callao, Virgilio Vidal y Urías, considerado un enemigo declarado de Penzotti[42]. Era evidente que la

entonces que la laxitud, en la sociedad de estos años, se demuestra desde ya en esta respuesta. Con todo, cuando la jerarquía reaccionó fue cuando el trabajo protestante empezó a ser sistemático y cuando el clima secularizador puso en el tema de tolerancia de cultos el centro de las atenciones. Nuevamente el discurso fue detrás de los hechos.

40 Discurso alimentado a su vez con estos elementos. El tema de la condena de la masonería en 1884, las críticas sistematizadas a la Iglesia y las mismas leyes secularizadoras que cuestionaban el único culto están en esta perspectiva. El discurso católico, a la luz de León XIII y la radicalidad de la Unión Católica y su espíritu militante pudo entonces hacer de liberales, masones, protestantes y anarquistas, los culpables de los males que sufría la Iglesia.

41 La Comisión encargada de su cuidado ante la amenaza, pidió a Penzotti que buscara otro lugar donde laborar. De este modo dejará el recinto de la calle Teatro y conseguirá otro en la calle Colón, con capacidad para 170 ó 180 personas. *Cf. El Cristiano*. Lima, Junio de 1921, p. 86. Incluso parece que no solamente amenazaron con volarle el local, sino también con incendiarle su casa. Al menos así se lo hizo saber una amiga irlandesa. "Autobiografía de F.G. Penzotti en Sud y Centro América". En: *Llanos y Montañas*, Ed. Daniel Hell. Buenos Aires, Imp. Metodista 1913, p. 207.

42 Que es un elemento clave en esta historia. De todos los párrocos del Callao es el más exaltado. Será quien esté detrás de todas las diatribas y escándalos contra el misionero. Quien organice a los feligreses, ataque su local, etc. Tanto así que la policía hubo de intervenir, e incluso, más tarde el Arzobispo, por su exagerada paranoia antiprotestante.

predicación, directa y sin tapujos que pretendía ejecutar, iba a contar con grandes problemas. Cuando envió a Arancet con el recién convertido José Illescas en trabajo de colportaje y predicación a Cocachacra (cerca a Mollendo), en 1889, mientras él se dirigía a Arequipa, éstos tuvieron problemas con la población, que azuzada por religiosos y fieles del lugar, los apedrearon[43]. No era la primera vez, pues ya antes otro par de colportores habían sido echados de Cerro de Pasco, por la gendarmería, por vender "literatura prohibida"[44]. En medio de la polémica sobre la ley de cementerios laicos, y del peligro de implantación de la tolerancia de cultos, sacerdotes y grupos laicos organizados (Unión Católica desde 1886) actuaban sistemáticamente contra la labor que pretendían ejecutar los protestantes, e influían sobre la actitud de la policía local. Lo podemos verificar en Arequipa, donde Penzotti primero, y Arancet e Illescas, luego de regresar de Cocachacra, después, fueron encarcelados por propagar ideas heréticas[45].La actitud del obispo Juan Ambrosio Huerta en este escenario es determinante. Sensibilizado como Bandini y otros prelados, por el intento de secularización de cementerios en 1888, y cerrado en la defensa de la catolicidad frente a los 'enemigos del Perú', había ido desarrollando una campaña en contra de los masones desde

Eran dos hermanos Vidal y Urías, sacerdotes. Este siempre se caracterizó por estar en el "ojo" de la tormenta.

43 Fueron más o menos doscientas personas quienes los atacaron. American Bible Society-ABS. Archives Report. *Seventy-third Annual Report.* New York, 1889, pp. 92-100. Ocurrió en enero de 1890. Kessler o.c., p. 89; Penzotti o.c., p. 46.

44 Actitud por lo demás extraña, pues la venta de biblias gozaba de ciertas garantías, en tanto que no era predicación directa. Sin duda el hecho, que además difundieran su credo disidente, como la presión del clero, exaltado en esos meses, sobre las autoridades, puede ser una respuesta más certera.

45 Al inicio de las ventas Penzotti tuvo la ayuda de un sacerdote de ideas liberales, pero al día siguiente (1 de enero de 1889), mientras vendía se tocó cara a cara con el obispo Huerta, quien luego llamó a un gendarme y le dijo que lo apresara, pues inmediatamente mandaría una denuncia a la intendencia. Este lo hizo así y Penzotti contrariado le preguntó "¿orden de quién?". "Del Obispo" contestó el gendarme. Al ver su propio desatino decidió llamar al inspector, quien lo condujo a la intendencia. Allí lo esperaba la denuncia del obispo por propagandizar libros inmorales y corruptores (basándose en el viejo artículo restrictivo de la libertad de prensa en materia religiosa). Sin más trámites la gendarmería lo recluyó y procedió al secuestro de sus libros. Más tarde, cuando sus compañeros llegaron a Arequipa, corrieron igual suerte. Barclay, *History of National Theology Missions*, V. III, pp.780-784; American Bible Society-ABS. Archives Report. *Seventy-Fourth Annual Report.* New York, 1890, p. 105; también Claudio Celada, *Un apóstol contemporáneo. La vida de F.G. Penzotti.* Buenos Aires, La Aurora, p. 228; Autobiografía de F.G. Penzzotti, o.c., pp. 210 y ss. Los vicios de la detención y el hecho mismo de utilizar un argumento sin previa denuncia en el fuero civil, nos indica que Huerta no sólo no midió las consecuencias, sino que basándose en su influencia social, arrastró consigo a la gendarmería, de por sí carente de información en la materia.

1884 a raíz de la encíclica de su condena, *Humanum Genus*, dada por León XIII[46], viéndolos como enemigos peligrosos para la Iglesia como ya eran los liberales, que con ellos y los protestantes se aliaban y combinaban[47]. Sólo un hombre como Huerta, en medio de una coyuntura tan especial, como la de fines de los ochenta, podía lograr la detención de Penzotti por contravenir las leyes, utilizando para ello los buenos oficios de sus amigos gendarmes.

La prisión viciaba los procesos normales de detención. El obispo lo había ordenado a un gendarme en plena calle, y sólo después había sentado la denuncia respectiva. El argumento era por otro lado difícil de sustentar[48]. Además traía consecuencias más allá de la religión. Aquellos hombres eran extranjeros, no eran súbditos peruanos (a excepción de Illescas) y por tanto cualquier agresión y violación de sus fueros devenía inexorablemente en un problema diplomático. El cónsul italiano en Arequipa denunció el maltrato a Penzotti, la falta de seguridades para los extranjeros en el Perú, y comunicó a Lima su desconcierto. En Lima el Ministro italiano, David Segre, también se quejó a la cancillería de estas actitudes contra extranjeros y pidió la inmediata liberación de los acusados[49]. Ciertamente para el gobierno de Cáceres, que pretendía evitar roces internacionales y mantener buenas relaciones con los extranjeros residentes en el Perú, así como para los políticos liberales en Lima, que abogaban por la necesidad de atraer europeos, estos sucesos no podían más que molestarlos. Indudablemente la gendarmería arequipeña había actuado presionada por los sectores católicos. El problema estaba planteado y era responsabilidad del Estado resolverlo. Así que Cáceres

46 *Cf.* al respecto Huerta, *Carta Pastoral que el Ilmo. obispo de Arequipa J. Ambrosio Huerta dirige al venerable Deán y Cabildo, clero secular y regular y feligresía de toda su diócesis, con motivo de la instrucción dada por el supremo Tribunal* de 1884 como la *Carta Pastoral del obispo de Arequipa... en que traza a los católicos de su diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú* de 1886. Tanto como Bandini en Lima, Huerta se convirtió en un virtual defensor del catolicismo frente a los avances de la masonería, como del liberalismo o el protestantismo.

47 A propósito de la ayuda que prestó a Penzotti el sacerdote de ideas liberales, publicará una *Exhortación Pastoral* en 1891, donde luego de fustigar a los "indignos sacerdotes que osan ayudar a los protestantes", los acusará de "masones". En su percepción, detrás de todas estas alianzas estaba el enemigo común del orbe católico que era la Masonería Universal.

48 Informes anteriores de Fiscales (Mariátegui, Paz Soldán, Calle, etc.) habían dejado claro que las leyes no se ajustaban ya a ese dispositivo, pues pesaba sobre él gravamen constitucional de la libertad de expresión y de comercio. Es obvio así, que todas las acusaciones por este tipo (por vender biblias) entre 1888-1897 detectadas, tuvieran un final feliz para los colportores.

49 Penzotti había pedido, luego de su detención, los buenos oficios de Segre. Este, en virtud de su condición de ciudadano italiano accedió.

envió un telegrama a Arequipa ordenando la liberación de Penzotti, Arancet e Illescas, 19 días después de su prisión[50].

Desde el punto de vista del clima del momento, ganado por la lucha entre los partidarios de la tolerancia/intolerancia de cultos, los sucesos de 1889 en Arequipa no implican más que la disposición de los medios políticos a evitarles a los extranjeros problemas en el país, aún en el caso que contravinieran las aparentes leyes restrictivas religiosas. Importaba más el tema de las buenas relaciones internacionales que el tema eclesiástico. Empero, el asunto de Arequipa como el intento de laicalización de cementerios de 1888 o la radicalización del discurso de la Unión Católica desde 1886, no son más que elementos en un proceso que sigue alimentándose. En ese año 1889 Clorinda Matto de Turner se trasladó de su hacienda cusqueña a Lima y fundó la revista *El Perú Ilustrado*, donde publicó su célebre novela *Aves sin Nido*. Allí atacaba a la "trinidad bestial" que explotaba al indio, especialmente el cura de pueblo[51]. El arzobispo y el clero mostraron su disconformidad con la descripción, mientras la prensa liberal volvía a fustigar al clero, por tradicional. En ese ambiente, los grupos católicos estaban alertas. Mientras Penzotti seguía su obra.

De regreso del sur, él y ocho colportarios-predicadores continuaron con su labor. En el transcurso de 1890 vendieron 2,791 biblias, 2,873 nuevos testamen-

50 "...y vaya usted (al inspector de policía) personalmente, a sacar de la prisión a ese caballero", rezaba la parte final del telegrama. Luego, antes de marcharse de Arequipa, almorzará Penzotti con el inspector y su esposa, comprobando que eran de ideas liberales. Aunque reconocían que estaban presionados por el clero. Celada, o.c., pp. 230 y ss. *Cf.* además Barclay, o.c., Cap. III, p. 784; Bahamonde, o.c., p. 103. Hay que entender además la posición del gobierno, en una postura conciliadora con los extranjeros, dado el momento álgido de discusión del contrato Grace (1889). Era importante la buena 'imagen' del Perú. Por otro lado, parece que Huerta, ante la presión estatal, desistió de iniciar juicio civil. Otro aspecto fue el de las biblias secuestradas. Penzotti las reclamó pero se negaron a devolvérselas. El percibió la influencia del obispo detrás de la actitud. Así que, desde el Callao, presentará una demanda judicial de devolución. Solo así recuperó su mercancía.

51 Matto de Turner, *Aves sin nido*, Cusco, Univ. Nac. San Antonio de Abad 1948. "La trinidad bestial" fue un término acuñado por González Prada, para designar a los explotadores directos del indio: el juez, el hacendado y el cura de pueblo. A imitación suya, en 1885 se dio a la luz el texto de José T. Itolarres (Juan Torres Lara), *La trinidad del indio o costumbres del interior,* donde se analizaba a la trinidad "embrutecedora", tildándose al cura de pueblo como "gran ave de rapiña". Surgió entonces toda una literatura liberal de denuncia contra la expoliación indígena. No era para menos además. En 1888 el párroco de Bambamarca (La Libertad), Fernando Palacios, presidió un "juicio" contra una mujer llamada Hanan, a la que se acusó de hechicera. Fue quemada en la plaza del pueblo. La noticia horrorizó a la prensa liberal. En ese contexto se publicó la novela de Matto de Turner. El Presidente Cáceres le envió una carta (*El Perú Ilustrado* 30 de mayo de 1890) en que la felicitaba por su libro y expresaba su pesar por la falta de control gubernamental frente a los abusos. Creía que sólo la educación sería el vehículo de salvación de los indios. Finalizaba diciendo que le escribiría al Arzobispo para ejercer un mejor control sobre el abuso de los párrocos de pueblos.

tos y 5,746 "porciones integrales"[52] durante los recorridos incansables que hicieron por Lima y alrededores. En el Callao continuó predicando y consolidando la congregación evangélica existente[53]. El número de convertidos era cada vez más grande y redundaba en la consolidación definitiva del protestantismo en el país. Lo que preocupaba a la cleresía limeña. Acostumbrados a ver llegar colportarios que terminaban yéndose por lo complejo y las deficiencias de sus tareas, tardaron en darse cuenta que la obra de Penzotti era exitosa en tanto había introducido la predicación directa a peruanos[54]. No será sino hasta después de los sucesos de Arequipa que definitivamente, también en Lima, la hostilidad contra él se haga más sistemática. Entonces desde los púlpitos del Callao empezaran los sermones de alerta contra la "propaganda protestante" y comenzarán a llegar a la municipalidad del Callao las primeras actas de protestas y peticiones para el cierre del local en que laboraba. Estimulados por los párrocos algunas personas le hostilizaban, le gritaban frente a su casa o le arrojaban piedras cuando pasaba[55]. Los sermones hablaban de la necesidad de expulsarlo del Callao mientras que el arzobispo Manuel Bandini publica su *Pastoral que Don Manuel Bandini, arzobispo de Lima, dirige al pueblo del Callao con motivo de la predicación de un orador protestante*[56], donde

52 Condensado de textos evangélicos que ayudaban a la preparación para la lectura bíblica y en ciertos casos para la conversión. Barclay o.c., III p. 498. Cabe destacar que en 1889 él y sus ayudantes habían recorrido en total 110 lugares y vendido no menos de 7,000 Biblias y Nuevos Testamentos. American Bible Society-ABS. Archives Report. *Seventy-Fourth Annual Report.* New York, 1890, p. 107.

53 La asistencia a la casa de Colón iba en aumento, pasando del centenar de personas, al mismo tiempo que los domingos enviaba a Lima a predicar, de dos en dos, a recién convertidos. Penzotti, o.c., p. 43.

54 Sobre el poco interés demostrado por los católicos limeños -a diferencia de los arequipeños- *Cf.* Webster E. Browning, *The Romance of the Founding of Evangelical Missions of South America* (mans.). Buenos Aires 1933, pp. 121 y ss.

55 Los párrocos del Callao activos contra Penzotti fueron José Manuel Castro, Virgilio Vidal y Urías, así como Francisco de la Lama. Sobre las agresiones del momento, constan en las declaraciones que se hicieron durante el proceso judicial a Penzotti, realizado entre agosto de 1890 y marzo de 1891, y publicadas en las respectivas actas por la *Gaceta Judicial*, entre el 5 de Junio y el 10 de noviembre de 1891. De todos, Vidal y Urías fue el más activo. Organizó a muchachos de su parroquia para esperar afuera del local a los protestantes y gritarles e insultarles. También cuando calculaban que empezaba los oficios, sonaban latas y proferían gritos para interrumpirlos. También apedreaban el domicilio del misionero. Incluso durante la procesión de San Pedro Pescador, la feligresía al pasar por dicho domicilio terminó gritando "¡Viva la religión Católica, Apostólica y Romana!", "¡Afuera los Protestantes!", mientras apedreaban. Celada, o.c., pp. 225-229; Autobiografía de F.G. Penzotti, o.c., pp. 208-209.

56 Lima, Imp. Solís 1890. En 1896 y cuando Penzotti vuelve -estando ya bien afincada la labor metodista con Thomas Wood- Bandini volverá a editar la Pastoral, con una breve introducción. Penzotti supo así convertirse en la bestia negra para la cleresía.

recordaba a la feligresía porteña la importancia que tenía rechazar sus ideas, instándoles a no asistir a las prédicas bajo pena de censura y excomunión[57]. Tanta era la presión de la feligresía, presionada por sacerdotes y organizaciones laicas, sobre el municipio y la Prefectura, que el titular de la última tuvo que investigar las violaciones a la Constitución que argumentaban. Asistió a una de las reuniones de culto para formarse una opinión y salió impresionado, diciéndoles a los sacerdotes del Callao: "Este hombre predica la verdad y eso es precisamente lo que nos falta"[58]. Para él no había mayor transgresión a la Constitución, pues predicaba con la Biblia, depósito cristiano, y a puerta cerrada, siendo de esta manera culto no público (lo que no era materia inconstitucional)[59]. De igual parecer fue el Ministro de Culto cuando la Legación Inglesa del Callao le consultó sobre el particular. Con estos permisos en la mano Penzotti siguió laborando[60].

Lo interesante del caso es que consultando a las instancias del Estado, éstas demostraron tener la capacidad de insistir sobre la protección deliberada al extranjero. Ante las evidencias supieron buscar fórmulas tales que impidieran un malestar como el de hacía pocos meses en Arequipa. Cier-

57 El temor y la exaltación iban alcanzando lentamente el paroxismo. Se distribuía una 'estampa' de la Virgen María (impresa en esos días) que tenía poderes milagrosos, pues bastaba enrollarla en forma de píldora y tragarla cuando se acercara un 'señor extranjero con maleta y biblia', para que la prédica nefasta no entrase en el cuerpo. *Cit.* por *El Cristiano*. Lima, Junio de 1921, p. 86.

58 Palabras recogidas en: American Bible Society-ABS. Archives Report. *Seventy-Fourth Annual Report*. New York, 1890, p. 105. También puede leerse una versión análoga en las declaraciones del proceso a Penzotti. Testimonio del General Manuel Velarde, 6 de Noviembre de 1890. *Gaceta Judicial*. Lima, 19 de agosto de 1891.

59 No dijo nada de la predicación fuera del recinto, cuyos feligreses convertidos eran la mejor prueba. En todo caso recomendó que en el futuro se evitará cualquier elemento que haga pensar una violación a las leyes, sugiriendo asimismo que se repartiese boletos a los asistentes para hacerlo privado (en el fondo lo importante era que no fuese público, con lo cual literalmente no se cuestionaba la Constitución). Así las reuniones de la calle Colón se hicieron con boletos de invitación y a veces con un guardián en la puerta. Y cuando todos terminaban de entrar, se cerraba el recinto. Era privada. Por otro lado, el Intendente de policía pidió que Penzotti borrara el triángulo y biblia que señalizaba el frontis de su domicilio como agencia de la Sociedad Bíblica. Lo hizo. Se evitaba de esta manera suspicacia. Subprefecto e Intendente de policía. Antonio Rivera. Informe: *Gaceta Judicial*. Lima, 18-VI-1891.

60 Browning, o.c., p. 121. Penzotti supo actuar muy bien. Publicitaba sus reuniones en el diario *El Callao* bajo el título de "Charlas Evangélicas". Se cuidaba mucho de no atacar a la Iglesia católica. Y en todo momento se ceñía estrictamente a explicar la Biblia. Aparentemente no pasaba de ser un simple cristiano dispuesto a explicar las sagradas escrituras. Además a puerta cerrada. Si el clero lo atacaba de no ser sacerdote para hacerlo, podía perfectamente defenderse y decir que no era católico. Total, las leyes sólo impedían el culto público, mas no las creencias individuales y privadas.

tamente todo estaba supeditado a que Penzotti no volviera deliberadamente a transgredir las leyes.

Sin embargo ni Penzotti dejó de predicar ni los católicos de hostigarlo. Es más, poco después se creaba oficialmente la Iglesia Metodista del Perú con lo que la obra del protestantismo se asentaba y diversificaba. Entonces se atacaba verbalmente más y más al predicador, se echaban pequeñas piedrecitas en la ranura de llave del lugar de reunión para que no volviera a salir, se echaba agua bendita en las noches sobre el recinto y en una oportunidad, el joven sacerdote Vidal y Urías le echó candado por fuera al portón durante un culto, con el ánimo de dejarlos encerrados[61].

El clima de animadversión católica iba en aumento y Penzotti y los primeros metodistas, los primeros en la hora en iniciar la predicación militante, seguían en sus actividades. Era evidente que poco podían hacer las autoridades que lo habían protegido, buscando evitar un deterioro de la imagen internacional peruana y las críticas de los partidarios de la libertad de cultos. Las pruebas eran cada vez más y más evidentes. Así que sólo faltó que un sacerdote como José Manuel Castro lo acusara de violar sistemáticamente el art. 4 de la Constitución y los sectores católicos ejercieran presión, para que la gendarmería decretara su detención preventiva en espera del juicio respectivo, el viernes 25 de julio de 1890[62]. El clímax recién iniciaba su curso[63].

61 Como siempre él y su grupo de muchachos estaban atentos fuera del recinto, desde hacía semanas, para entorpecer sus reuniones. Hubiera sido el aprieto más grave, pero un miembro que llegó tarde y se encontró con lo sucedido, logró abrirles. El sacerdote, observándolo desde la acera del frente, exclamó alzando las manos: "¡estos herejes tienen la protección del diablo!". Penzotti, o.c., p. 45. Vidal y Urías también una vez ingresó furtivamente a las reuniones, pidiendo la palabra. Se la dieron y los atacó e insultó mientras el auditorio lo escuchaba callado. Parece que antes, otros sacerdotes también habían ingresado, pero se habían comportado de forma más respetuosa, mostrando inclusive puntos de coincidencia.

62 Herbert Money, *La libertad religiosa en el Perú*. Lima, Ed. Antártida 1965, p. 8. En el proceso, iniciado en agosto, Castro informó las razones para acusarlo de violar sistemáticamente la Constitución: por abrir templos (Colón y antes utilizar el de Teatro) donde públicamente -por signos y otras propagandas externas- ejecutaba ritos no católicos, en claro desacato del privilegio de la Religión de Estado; por atacar en sus prédicas y conferencias los dogmas católicos; por utilizar título de Pastor cuando sólo lo es el obispo y por administrar sacramentos (matrimonio y bautismo) reservados al clero católico. Pidió que se le condenara a la pena de penitenciaría en primer grado y la expatriación. Penzotti se defenderá alegando que él como evangélico puede administrar sacramentos y otros ritos. No es católico y hay libertad de creencias. Lo ha hecho privadamente además (lo realmente prohibido) y nunca ha atacado los dogmas católicos en sus Conferencias, que jamás eran públicas por otro lado. "Acusación Formal". En: *Gaceta Judicial*. Lima, 23 de junio de 1891. Dado el carácter principista de la acusación la prisión preventiva, antes de pasar al juez de primera instancia del Callao, se impuso. Castro era sacerdote y abogado. Fue tal vez encargado por el clero para tal misión, aunque siempre expresó que lo hizo a título personal.

63 En esos meses de 1890 el momento electoral se había radicalizado. Cáceres buscaba imponer a Morales Bermúdez, mientras Nicolás de Piérola -connotado conservador- le

Era la hora más crucial para el protestantismo en el Perú. Una de esas pocas veces en las que, como en el antecedente de Arequipa, el Estado asumía *per se* el resguardo del art. 4, enfrentándose de lleno a los problemas que siempre había temido: los pleitos internacionales y la disminución de posibilidades para atraer inmigrantes al país. Había sido obra de los sectores católicos que habían llevado a esta situación. Temerosos por el inicio de la labor sistemática del protestantismo, en medio de las discusiones en el Congreso sobre leyes de inmigración y tolerancias de cultos, unido todo a su discurso militante, el tema no hacía más que constituir un nuevo espacio de su lucha contra los sectores llamados 'de la libertad'. Un nuevo espacio que fomentase la radicalización de su discurso de fines de siglo. Los metodistas esperaban lo peor y la señora de Penzotti frente a los insultos callejeros envió a sus dos hijas a Santiago y comenzó a ayudar a su marido[64]. Pidió los buenos oficios del ministro italiano en el Perú y éste le ofreció la posibilidad de liberarlo pero para salir inmediatamente del país, lo cual rechazó[65]. Ya entonces los partidarios de la tolerancia empezaron a acercarse a los metodistas para hacer

hacía la oposición. Demócratas, constitucionales y civilistas se enfrentaban en las calles, en los mítines, con cachiporras y pistolas en mano. En marzo, Lima sabía que Cáceres impediría por la fuerza el acceso de Piérola al poder. El 5 de abril lo arrestaba, bajo pena de traición y lo recluía en Santa Catalina. Sin embargo, antes de su juicio, misteriosamente se fugó. Cuenta la leyenda que, con saya y manto, pasó frente a sus guardias. "Buenas noches señora" le dijeron, y luego casi al susurro "¡Buena suerte Don Nicolás!". Eliminado el Califa de la contienda, Remigio Morales Bermúdez ganó las elecciones. La denuncia a Penzotti, el 25 de Julio, se hizo en una efervescencia de críticas del clero al régimen, por lo sucedido con Piérola. Parece que deliberadamente el gobierno decidió no intervenir en el caso del misionero. También es cierto, sin embargo, que esta vez sí se trataba de una denuncia en forma -y no como en Arequipa-. El hecho que el ministro norteamericano John Hicks se enterara después que el prefecto se comunicó con Cáceres, al ordenarse la prisión preventiva, y éste le autorizara a hacerlo, puede ser visto también en tal perspectiva. Tramitada la denuncia, y cursada la prisión, la autoridad responsable se comunicó con el gobierno para hacerlo o no, mostrando acaso su desconcierto y previendo las consecuencias. Dada la formalidad del proceso, Cáceres ordenó seguir la directiva. Aunque claro, siempre hay espacio para sospechar de esta neutralidad estatal. ¿Quería mostrar un rostro amable al clero, luego de lo sucedido con Piérola? *Cf.* Paul Kuhl, "Posibles aliados: metodistas y francmasones en la lucha por la libertad de cultos en el Perú". En: *Cristianismo y Sociedad* XVII-I (1989) 99, p. 50.

64 Penzotti, o.c., pp. 47 y ss; Margarette Daniels, *Makers of South America*. New York, Missionary Education Movement of the United States and Canada 1916, pp. 216 y ss. *Cf.* además Kessler, o.c., pp. 91 y ss; Bahamonde, o.c.

65 A lo que D. Segre le dijo que entonces se consiga un buen abogado. Tanto para el ministro italiano, como para John Hicks, ministro norteamericano (desde mayo de 1889), Penzotti estaba violando las leyes y no podían prestarle gran ayuda. Hicks se mostraba atento con lo sucedido, por ser Penzotti miembro de la Sociedad Bíblica Americana, entidad de su país. United States of America. National Archives. (Washington D.C). General Record of the Department of State. Record Group 59. Despatches from United State Ministers to Peru. John Hicks to James G. Blaine, septiembre de 1890.

causa común frente al tema. Ceder en este punto hubiera sido reconocer *de facto* la razón a los sectores católicos, marcar un precedente legal que ni los protestantes, ni los liberales radicales, que iban levantando las banderas de la reforma del art. 4, podían aceptar[66].

Era mediados de octubre y recién su caso se ventilaba en primera instancia[67]. Más y más personas empezaron a movilizarse en pro del asunto. Ya en el Congreso de 1888 había habido un espacio donde con fuerza se habló de la importancia de dar leyes que favorecieran la inmigración y la civilización, como motores del progreso del país. La tolerancia de cultos había entrado entonces en la etapa definitiva de consolidación, como vehículo de dicha inmigración, modernización y progreso. El caso no pudo más que reavivar la polémica. Ciudadanos distinguidos y políticos llegaron a la cárcel a visitarlo. El alcalde del Callao le prodigaba sus respetos y le pedía constancia y perseverancia en su labor[68]. El 10 de octubre el político

66 Daniels, o.c., p. 216. Para empezar, el estudio de Alberto Químper fue el encargado de llevar a cabo la defensa. Se comisionó a los abogados José María Vivanco y J.B. Ugarte. Todos liberales.

67 Se debió al hecho que el Dr. Nicomedes Porras, juez de primera instancia en lo civil y encargado del proceso, había omitido la entrega de los expedientes y no había cursado las instructivas al prefecto y subprefecto del Callao, por lo que el auto que se estaba llevando a cabo padecía de vicios. La defensa pidió la insubsistencia del mismo, por sobreseimiento (8 de agosto), argumentando que las pruebas presentadas por el acusador no eran sustentables para un delito contra la Religión de Estado, pidiendo además el levantamiento de la prisión preventiva. De igual parecer fue la Vista del Fiscal (9 de agosto), al considerar una insubsistencia del auto y mandato de libertad al detenido. La Resolución de Vista del Tribunal (14 de agosto) declaró la nulidad del auto y mandó al juez practicar las diligencias no ejecutadas, y otras que estimara convenientes, para comprobar si la predicación del acusado era a puerta abierta, y por tanto transgredía las leyes (vocales Drs. Pardo, Flores y Puente Arnao). Una posterior ampliación de dicha Resolución, presentada por la defensa, para que se incluya también la insubsistencia del mandato de prisión –al haberse sobreseído todo el proceso (29 de agosto)– fue desestimada por el Tribunal (1 de septiembre), por ser materia de discusión el auto y no la libertad bajo fianza. Así recién el 10 de septiembre el Dr. Porras pudo iniciar sus diligencias y primeros careos que lo llevó, el 9 de octubre, a ratificar la prisión preventiva, para pasar al examen riguroso de las pruebas de los litigantes. Esto es, al proceso en sí. *Gaceta Judicial* del 5, 10, 12, 15, 17 y 18 de junio de 1891.

68 Daniels o.c., p. 216. Penzotti parece que asistía espiritualmente a los presos, lo que fue advertido por el clero y por las autoridades. El Alcaide lo indujo a dejar de hacerlo. Pero en el juicio se hará constante mención a aquello, por la parte demandante, como prueba adicional de la transgresión a la Religión del Estado. Sobre su época en prisión, una anécdota cuenta que viendo en las paredes esta inscripción nada esperanzadora: "¡Calabozos de mis penas!/ sepultura de hombres vivos,/Más terrible que la muerte,/Más odiosa que los grillos!", procedió a confeccionar este himno: "¡Qué me importan del mundo las penas,/y doblada tener la cerviz!/ ¡Que me importa que esté entre cadenas/ Si me espera una Patria feliz! / Regresando Tranquilo y dichoso,/ De la aurora me encuentro la luz,/ Porque sé que Jesús bondadoso/ Por su pueblo ha expirado en la Cruz...", *Acción y Fe* XXI (1954)4. Comprobado está que gozó de mucha popularidad entre los reclusos.

civilista Ricardo García Rosell habló ante el Senado pidiendo la tolerancia religiosa. "Ningún hombre creyente u honesto desembarcaría en nuestras costas si nosotros arrancáramos, al momento de su llegada, el libro que es su código de honor". Para él, proinmigracionista, "No vendría porque sería perseguido por tener creencias diferentes y practicar actos religiosos distintos a los nuestros"[69]. Al día siguiente, 11, lideró una manifestación exigiendo la tolerancia religiosa. En esa misma reunión Manuel González Prada y Eduardo Lavergne (el 9 de septiembre ya habían realizado otra) pidieron al gobierno la modificación del art. 4 porque "es condición indispensable para el progreso de la Nación"[70]. Al mismo tiempo Pedro Ortiz publicaba su *Libertad de Cultos* argumentando que el momento era propicio para la reforma constitucional, para aligerar los obstáculos que encontraban los extranjeros en establecerse, para fomentar la inmigración, el progreso, "para salvar el porvenir del País, tan generoso como desgraciado... entonces y sólo entonces acudirán a nuestras playas los hombres de todos los climas, de todas las creencias, trayendo el precioso contingente de su laboriosidad, honradez y economía"[71].

Entretanto *El Perú Ilustrado* había publicado *Indole*, la segunda novela de Matto de Turner, donde se contaba la historia de un sacerdote adúltero que llegaba a ser arzobispo. El clero reaccionó virulento. El 10 de octubre García Rosell, mientras defendía la tolerancia, hizo una apología del libro. *El Perú Ilustrado*, batallando contra el clero, publicó el texto *Magdala*, del brasileño Coelho Netto, donde se volvía a desacralizar a los eclesiásticos. Furibunda, la Unión Católica organizó un mitin en Arequipa, donde quemó la citada revista, y otro en Cusco, donde se destrozó la esfinge de Matto de

69 Kulh, o.c., pp. 51-52.

70 "Exmo. Señor. Los que suscribimos, residentes del Perú, convencidos que es condición indispensable por el progreso de la Nación el respeto a las creencias de todo individuo, acudimos a V.E. á fin de que sirva tener en consideración esta solicitud y suprima la parte del art. 4 de la Constitución que establece que no se permite el ejercicio público de otra religión que la católica, declarando que en lo sucesivo se garantice la libertad de creencias y la practica de todo culto...". Memorial del 2 de octubre de 1890. Melchor Moya, *La libertad de cultos en el Perú*. Cusco, Tip. Católica 1891, pp. 19-20. Cabe mencionar que los liberales radicales serán claros en pedir la libertad y no la tolerancia de cultos. El sentimiento católico se nos muestra en toda su esencia radical en Moya, al darle poca importancia (pero recogiéndola a la vez) a la reunión del 2 de octubre en la que –según él– asistieron protestantes, budistas, mahometanos, judíos, extranjeros y sólo 30 o 35 peruanos, intentando minimizar estas concentraciones.
Por otro lado, el tema también causó zozobra en el Congreso, donde se discutía un proyecto de ley sobre inmigración. García Rosell y otros parlamentarios lo atestiguan, aduciendo que el escándalo había estallado "justo en el momento que el Perú busca la inmigración".

71 O.c., p. 24.

Turner. Solemnemente el arzobispo Bandini excomulgó en Lima a la escritora y censuró *El Perú Ilustrado*[72].

La radicalización, y el cruce de casos de enfrentamientos de modernidad/ tradición, se produjo. En las paredes del Callao se leía "¡Afuera los Protestantes!", "¡Mueran los liberales!", al lado de "¡Abajo los frailes!, ¡No queremos hombres con polleras!"[73]. Mientras una nueva manifestación de liberales del Callao a Lima, el 9 de noviembre, protestaba por la actitud de la Unión Católica contra la revista y de paso pedía la tolerancia[74]. Era el momento más bullicioso que se hubiera conocido y Penzotti se convirtió entonces en símbolo de la coyuntura. Los mismos pregones cotidianos hablan:

> "ASUNTO PENZOTTI
> Arroz y Cocoa a Precios Razonables
> en venta donde..."[75].

La polémica sobre inmigración y modernización de la sociedad se concentró y se polarizó. La Gran Logia del Perú, que aglutinaba al mayor número de logias de masones, tenía entre sus miembros a prominentes políticos y profesionales liberales partidarios de la tolerancia[76]. Desde el inicio

72 *Indole* se vendía desde Julio, por lo que la polémica marchó paralela al caso del misionero. Más tarde Matto de Turner se trasladó a Argentina, donde tradujo partes de la Biblia al quechua, para la Sociedad Bíblica Americana. Kulh, o.c., p. 51. Sobre *Magdala* hay que decir que luego, el 9 de Julio de 1891, Pedro Bacigalupi, director de la revista, dirige al arzobispo Bandini un petitorio pidiendo se levante la censura eclesiástica que pesaba sobre *El Perú Ilustrado*. Ese mismo mes Bandini le responde afirmativamente, pero exceptuando el n. 122 (de *Magdala*), que sigue prohibido para los católicos. En: AVU. Perú, Iglesia 4, 102, "Pedro Bacigalupi, director de 'El Perú Ilustrado', pide se levante la censura eclesiástica. 9 de Julio de 1891."

73 "Autobiografía de F.G. Penzotti", o.c., p. 214.7.

74 Acta "...lero. Protestar de la manera como se ha procedido últimamente en los comicios del Sur de la República, con motivo de la cuestión "Magdala", condenando los abusos y tragedias cometidos en dichos comicios. 2do. Pedir por el órgano regular a la Representación Nacional, que en la próxima legislatura proponga la variación del precepto constitucional religioso, en el sentido que se obtenga la tolerancia de cultos en toda la República...". Moya, o.c., p. 21.

75 Daniels, o.c., p. 218.

76 Por ejemplo Casimiro Medina, José B. Ugarte, José María Vivanco, políticos como Químper o Alejandro Deustua, inmigrantes como W.R, Grace y sobre todo gran cantidad de inmigrantes italianos, lo que a su vez refuerza la explicación de la ayuda que la Gran Logia prestó a Penzotti. Más tarde Thomas Wood también sería prominente miembro. Había liberales, protestantes, peruanos o extranjeros, políticos o empresarios, o simples profesionales. *Cf.* ALGDU., *Liminar de los Anales masónicos de las Resp... Loq... SIMB... Concordia Universal, n. 4: apuntes sinópticos al conmemorar cien años de su fundación*. Callao, Talleres Gráficos Quiróz 1949, p. 79.

del caso, abogados suyos (José María Vivanco y José B. Ugarte) defendían a Penzotti:

> "The brothers José María Vivanco and José B. Ugarte were named for the defense of the accused, the presbyter Penzotti, before the court of crime in Callao and the court of this capital, respectively. The first compliced with his missions with the zeal and talent that had won him credit in his noble profession; the second found it impossible to respond to the honour received, in being named defense lawyer by the court, and this duty happily fell to Alberto Químper who has harvested unmeasurable laurels with his brilliant presentation before the tribunals of justice in the difunde"[77].

No es de extrañar entonces que la *Revista Masónica del Perú* fuera otro palco de lucha. Allí Casimiro Melgar y el mismo José B. Ugarte serán implacables defensores libertarios[78]. Mientras que diversos masones participen en los mítines organizados en el Callao. En medio de toda esta presión, el 29 de noviembre el juez en lo civil, Dr. Nicomedes Porras, absolvió en primera instancia a Penzotti. Para él los testigos presentados, tanto como el informe policial y de prefectura, hacían ver que las reuniones de Penzotti habían sido privadas y no públicas y en todo caso, jamás dirigidas a ataques de alguna especie, por lo que era imposible castigar dichos actos. Sin embargo al no absolverlo definitivamente, sino de la instancia, dio pie a la continuidad del caso. La defensa apeló al Tribunal Superior, siguiente órgano[79]. El 9 de enero el Tribunal confirmó el fallo del Dr. Porras por tres

77 Sección Oficial. *Revista Masónica del Perú.* Lima, 31 de marzo de 1891, X, 113, p. 189. *Cit.* Tr. al inglés Bruno Joffréo. c., En la misma revista y sección se pide la reforma del art. 4, p. 58.

78 *Cf.* "Dictámenes". En: *Revista Masónica.* Lima, 31 de marzo de 1892, XI, p. 125. La revista, pedirá sin tapujos la reforma del art. 4. *Cf.* "Sección Oficial". En: *Revista Masónica.* Lima, 31 de marzo de 1891, X, 113, p. 58.

79 *Gaceta Judicial.* Lima, 28 de agosto de 1891. No se basó el Dr. Porras en el Dictamen Fiscal que pedía la absolución definitiva. *Gaceta Judicial* Lima, 21 de agosto de 1891 (informe del 21 de noviembre de 1890). De todas maneras los informes del prefecto, alcaide, subprefecto de policía, etc., a favor del predicador habían sido claves. No había ocasionado alborotos en el Callao y había cumplido con mantener su culto en privado. Cierto es que los testigos presentados por el acusador no eran ni muy confiables (la mayoría ligados al clero) ni presentaron un testimonio condenatorio rotundo. Un examen riguroso nos lleva a sugerir que la sentencia por haber "pruebas semiplenas sin ratificación" es correcta, pues las pruebas en sí tenían un valor relativo. Es decir, válida la absolución de la instancia (con posibilidad del acusador para presentar nuevas pruebas), pero no para una absolución definitiva.

votos contra dos[80]. En vísperas de finalizar el año judicial ambas partes presentaron recurso a la Corte Suprema.

La familia de Penzotti y los protestantes seguían recibiendo ayuda de diversos elementos[81]. En esos días se produjeron otras manifestaciones contra el art. 4. Se organizaron marchas de liberales por la Plaza de la Inquisición y el Río Rímac pidiendo el fin de la restricción, mientras que la prensa liberal apoyaba decididamente la reforma constitucional y la libertad de Penzotti[82]. De otro lado el frente externo se había abierto. El 4 de octubre de 1890, William H. Gilman, director de la Sociedad Bíblica Americana, había acudido al Departamento de Estado Norteamericano, para denunciar el hecho de que en las aduanas del Perú se había decomi-

La apelación del abogado J.M. Vivanco, al Tribunal Superior cuestionaba el hecho que las pruebas del adversario fuesen semi-plenas. Creía por el contrario, que su defendido mostraba pruebas plenas de su inocencia. Por lo que pedía la absolución definitiva (Recurso del 30 de noviembre), *Gaceta Judicial*. Lima, 31 de agosto de 1891. Como había continuidad del proceso, Penzotti (en consonancia con el código de procedimiento penal, que decía que bajo los cargos que se imputaban, mientras durase su caso tenía que permanecer en reclusión) continuaba detenido.

80 *El Cristiano*. Lima, Junio de 1921, p. 87. El Tribunal decidió, luego de los informes de las partes y del fiscal -que recomendó la absolución plena-, ampliar el auto original con una inspección ocular al local de la calle Colón (donde halló indicios que demostraban la privacidad con que se hacían las reuniones), ejemplares de textos decomisados al detenido e informe del Ministerio de Hacienda. Con esto emitió su sentencia (9 de enero), donde sólo se absolvió al acusado de la instancia. *Cf. La Gaceta Judicial* del 31 de agosto al 15 de octubre. No le fue fácil, pues en su seno, de los cinco vocales (Paredes, Jiménez, Flores, Puente Arnao y Erausquin), dos (Flores y Paredes) emitieron un dictamen en minoría, pidiendo la condena del acusado, con reclusión en primer grado.
La tesis central del Juez y el Tribunal coinciden. Son pruebas semi-plenas, que liberan al detenido de la culpa, pero no lo eximen. La defensa (Pablo Mora reemplazaba a Vivanco, siempre también del estudio Químper) argumentó que la ampliación del auto era hacer caso a un antiguo pedido de Castro, declarado insubsistente. Pero el Fiscal de la Suprema, más tarde dirá que fue correcto, pues permitía seguir indagando si era o no real la acusación. Por otro lado, una pregunta válida es por qué no se dejó el proceso tal cual. Cada nueva apelación era prorrogar la detención del misionero. Evidentemente la respuesta está en el clima del momento. Los liberales y protestantes no se iban a conformar con una inocencia parcial. Era un asunto de honor. En verdad si hubieran dejado de insistir J.M.Castro no hubiera hecho mayor alegato. Se nota en el sumario, que luego de perder la primera instancia, no aporta nada nuevo. Se limita a sostener su débil posición jurídica.

81 Que les permitió sortear las dificultades que pasaban ante el acecho de elementos católicos. Por ejemplo, el predicador Enrique Vigil tuvo problemas en Quillo, porque al párroco con sus feligreses lo apresaron por la noche en su hotel y lo presentaron al gobernador quien lo mantuvo detenido por diez días, no sin quitarle treinta dólares. Cuando regresó a Lima a fines de septiembre, estaba muy enfermo. Aun así Illescas (pastor interino de los metodistas) con los suyos, siguieron laborando.

82 Daniels, o.c., p. 218. American Bible Society- ABS. Archives Report. *Seventy-Fourth Annual Report*. New York, 1890., p. 44.

sado, un cargamento de biblias dirigidas a su colportor Penzotti[83]. Dado que era material de la Sociedad, lo consideraba un atentado contra la propiedad estadounidense. Lo que movió al Departamento a intervenir, y a James G. Blaine, Secretario de Estado, ordenar en ese mes a su ministro en Lima, J. Hicks, ofrecer sus servicios no oficiales para liberar a Penzotti. Hicks objetó que siendo Penzotti italiano, no le correspondía ejecutar tales oficios, recordando además que a su parecer el misionero había violado las leyes peruanas[84]. Pero el 19 de noviembre Blaine ordenó a Hicks trabajar en el caso: "Nuestra intervención amigable se debe al hecho de que el señor Penzotti representa a una Sociedad estadounidense. Su ciudadanía italiana no disminuye nuestra posición para una intervención amistosa"[85]. Así Hicks, a fines de año, empezó sus gestiones ante la cancillería peruana.

Por esos días, David Segre, ministro italiano, presionado por la colonia limeña, simpatizante de la causa de Penzotti, aunó sus esfuerzos a los de Hicks. A pesar que también consideraba que había transgredido las leyes[86]. El 5 de enero de 1891, el cónsul norteamericano del Callao, A.J. Daugherty, informaba al subsecretario de Estado que la prensa limeña mostraba sus simpatías por la libertad religiosa[87].Mientras la Sociedad Bíblica y el Departamento de Estado presionaban sobre el ministro peruano en Washington para sobre todo, asegurar la tolerancia religiosa y la libertad de acción de los inmigrantes en misión en el Perú.

En medio de ese panorama de enero, el ingeniero de minas neoyorquino, E.E. Olcott, que estaba de paso por Lima y asistía al Club Inglés, se enteró de lo sucedido y visitó a Penzotti en la cárcel del Callao. Le tomó fotos con los demás presos y recogió sus peticiones de liberación bajo fianza.

83 El decomiso –del que puede leerse en las actas del proceso– obedeció al hecho de que se consideró parte de los bienes de Penzotti, objeto de secuestros. Además estuvo el imponderable de la presión del clero por considerar que era material que atentaba con la restricción supuesta de la propaganda no católica.

84 United State of America-USA. National Archives. Washington D.C. General Record of the Department of State. Record Group 59.
- Diplomatic Instructions of the Department of State-Peru. James G. Blaine to John Hicks. Oct. 5 1890.
- Despatches from United States Ministers to Peru. John Hicks to James G. Blaine. Oct. 27 1890.

85 *Ibíd.*, -Diplomatic Instructions of the Department of State-Peru. James G. Blaine to John Hicks. Nov. 19 1890.

86 P. Kuhl, o.c., p. 52; *The New York Herald* New York, 20 de enero de 1891.

87 United States of America - USA. National Archives. Washington DC. General Record of the Department of State. Record Group 59.
- Despatches from United States Consuls in Callao. Peru. A.J. Daugherty to James G. Blaine. Jan. 5 1891.

Días después, el 13 de enero, *The New York Herald* recogía en primera plana su reportaje, más tarde reproducido en otros periódicos norteamericanos[88]. El escándalo terminó por estallar. Se clamaba por la solidaridad internacional frente a la intolerancia religiosa en un país sudamericano[89]. Dos días después, el 15 de enero, Blaine ordenó a Hicks abogar por una decisión rápida en favor de Penzotti. Hicks le informó que los abogados del clero estaban haciendo demorar la decisión judicial, a pesar del clamor público en contra[90]. Mientras tanto, en las cortes norteamericanas de St. James y Washington, la demanda interpuesta por la Sociedad Bíblica contra el Estado peruano lograba su efecto y estas se pronunciaban sobre la libertad de Penzotti "sin ser él ni inglés ni yanqui"[91]. El ministro peruano en Washington, Félix Zegarra, protestó por toda esta intromisión y se lamentó del impacto exte-

88 En el reportaje se hace una reseña de la labor de Penzotti hasta su arresto, de las circunstancias de ésta, del escándalo producido, de la defensa que hacen por él los sectores liberales y de las intervenciones de buenos oficios de los ministros Hicks y Segre y sobre todo de la Sociedad Bíblica. En sus declaraciones, Penzotti argumenta que hay muchos mítines a su favor, especialmente uno, hacía poco, de unas dos mil personas. También indicó que la prensa de Lima y Callao estaban a favor de la tolerancia religiosa y que las logias masónicas cubrían los gastos que suponía mantener a sus abogados. Criticó a los jesuitas, para él responsables de la ola persecutoria de los últimos años. Finalmente pidió su liberación, por lo menos bajo fianza.
El reportaje estuvo acompañado de fotos del misionero, su familia y la prisión. *The New York Herald*. New York, 13 enero de 1891. Penzotti encontraría, años más tarde, a Olcott en Panamá y le agradecería la ayuda.

89 Bahamonde, o.c., p. 109. Además Kessler, Daniels, *El Cristiano*, etc. La idea era crear conciencia sobre el tema a nivel internacional y pedir la ayuda exterior. *The New York Herald* particularmente, siguió en los días siguientes publicando noticias del asunto. El 20 de enero daba a conocer unas declaraciones de queja del ministro peruano en EE.UU., Félix Zegarra, por los términos tendenciosos del reportaje y el impacto negativo que tendría en la imagen internacional del Perú. Asimismo se publicaban las respuesta de W.H Gilman, de la Sociedad Bíblica, al respecto. El 26 se daba a conocer una carta del misionero, del pasado 26 de diciembre, lamentándose de su situación. Y el 9 de marzo, otra misiva (del 9 de febrero) en que se quejaba de la lentitud del proceso, en su tramo final. *The New York Herald*. New York, enero 20 y 26, febrero 9 de 1891.

90 United States of America - USA. National Archives. Washington DC. General Record of the Department of State. Record Group 59.
- Diplomatic Instructions of the Department of State-Peru. James G. Blaine to John Hicks. Jan. 15 1891.
- Despatches from United States Ministers to Peru. John Hicks to James G. Blaine. Feb. 1 1891.

Decía Hicks que la prensa estaba totalmente de acuerdo en condenar el encarcelamiento de Penzotti, llamándolo "una reliquia del barbarismo y de la ignorancia intolerante". Citó editoriales de *El Comercio, La Opinión, El Bien Público, El Nacional* y *El Porvenir*.

91 Barclay, o.c., p. 39. La acción de la ABS no fue solamente alertar al Departamento de Estado sino también denunciar al Perú, por secuestro de bienes y por agresión deliberada a un miembro de su entidad.

rior justo en un momento que se buscaba la inmigración al Perú[92]. La presión era fuerte. No sólo se juzgaba a Penzotti sino al país "en todo el mundo civilizado"[93].

Hacia el mes de marzo, mientras la Corte Suprema seguía ventilando el caso, un nuevo actor intervino[94]. El 10 de marzo el ministro británico Charles Mansfield, informaba al Perú que la reina Victoria estaba muy interesada en la cuestión de la tolerancia religiosa en el Perú, y que el lord canciller marqués de Salisbury le había ordenado unirse a J. Hicks y D. Segre, para abogar por Penzotti. El Estado terminó entonces entre dos fuegos (diríamos tres si tenemos en cuenta a los elementos radicales peruanos). Y necesitaba de una

92 United States of America - USA. National Archives. Washington D.C. General Records of the Department of State. Record Group 59. Notes from the Peruvian Legation in the United States to the Department of State. Félix Zegarra, febrero de 1891. *Cf.*, también *The New York Herald.* New York, 20 de enero de 1891, con unas declaraciones al diario, donde se queja del reportaje del 13 de enero. "Mientras El Heraldo dice no presentar faltas graves a la verdad, estas, pienso, existen en la declaración de parte recogida, y reflejan el prejuicio existente a nuestras instituciones y al progreso de nuestras personas. En estos tiempos, en el que Perú trata de aparecer al mundo con buena luz, cuando trata de inducir la inmigración, una impresión falsa, como la expresada por el artículo de El Heraldo, le hacen mucho daño... No he sido instruido por mi gobierno respecto al caso Penzotti, y no sé los detalles, pero si ha habido acciones de instituciones y aduanas de mi país, debe de haber sido por causas distintas a las alegadas por El Heraldo. Hay una ley, en efecto, que prohibe la erección de lugares de trabajo para denominaciones religiosas que no conforman su creencia con la religión que prevalece en el país, pero no se toma ninguna actitud contra esas denominaciones, que existen y conducen sus ejercicios religiosos de una manera modesta, ya que hay mucha tolerancia religiosa"[trad. nuestra].

93 O como decía un periódico "... el asunto Penzotti se ha convertido en cuestión nacional; puesto que, ante el mundo civilizado, ya no es Penzotti, sino la nación entera, la que está presa bajo la odiosa tiranía clerical". Celada, o.c., p. 241.

94 La prensa y algún sector del público seguían entusiastas las audiencias públicas del proceso. El 26 de enero el Fiscal da su Dictamen. *El Comercio*. Lima, 29 de enero de 1891, p. 2. El 4 de febrero Penzotti presenta su testimonio ante la Corte Suprema. Rechaza los cargos en medio de aplausos de la concurrencia. *El Comercio*. Lima, 5 de febrero de 1891, p. 3. En la sesión del 2 de febrero se informa que el Presidente norteamericano ha girado nuevas instrucciones a su ministro en Lima. Entre el auditorio, la prensa reconoce al ministro italiano David Segre, siguiendo el proceso. *El Comercio*. Lima, 3 de febrero de 1891, p. 3. El juicio es cubierto hasta el 24 de marzo. *El Comercio* Lima, 24-III-1891, p. 5. Por otro lado, hubo al parecer bastante presión directa por parte de las cancillerías extranjeras, al gobierno peruano. En una carta del 9 de febrero, publicada un mes después, Penzotti mientras agradece a sus amigos las intervenciones, dice "La Corte Suprema tomó un receso hasta mediados de marzo, pero en virtud de un cablegrama recibido de Washington, el ministro de los Estados Unidos, con la ayuda del ministro italiano, indujeron a las autoridades para que emplazaran a la Corte para sesionar extraordinariamente... Se han tenido dos sesiones [a inicios de febrero] y la Corte tiene ahora la materia bajo consideración..."[Trad. nuestra], *The New York Herald*. New York, 9 de marzo de 1891.

pronta salida. La salvación le vino a Penzotti[95] el sábado de Pascuas, 28 de marzo con la absolución de la Corte Suprema. Y fue conducido en una auténtica procesión, por feligreses y amigos, a su casa[96].

El devenir de la polémica sobre tolerancia de cultos recibió entonces modificaciones. Con este fallo de alguna manera los sectores católicos recibieron un serio revés, uno de los muchos que luego vendrían sobre la materia. Habían llevado como pocas veces, en Arequipa y sobre todo en Lima, el tema a sus extremos y habían fracasado. Los liberales radicales, el gobierno, las cancillerías extranjeras, cada uno con sus propios motivos de una u otra forma no solamente habían apoyado a Penzotti en su liberación sino, sobre todo, habían avanzado en sus respectivos intereses. Los protestantes y sobre todo los metodistas sin duda, recibieron un fuerte aliciente para proseguir su labor. En cierta forma el artículo 4 perdía vigencia, más retórico que práctico como había sido. Cultos no públicos serían fáciles, en adelante, hacerlos sin contravenir la ley, como la predicación que tanto les interesaba. El Estado también ganó. Impidió que sus temores más importantes, la pérdida de prestigio internacional y de la imagen del Perú como país de inmigración, se realizaran. En adelante, como anteriormente, estaría dispuesto a evitar estos problemas. También los partidarios de la libertad, sobre todo ellos, ganaron. Liberales, radicales y anticlericales *per se*, supieron acaso explotar muy bien el drama particular de los protestantes en beneficio de la causa que defendían. Como muchas veces después estarían dispuestos a ayudarles, no por lo

[95] Luego de la Vista Fiscal del 26 de enero, que pidió la absolución simple de la instancia (*Gaceta Judicial.* Lima, 9 de noviembre de 1891), y agotadas las audiencias y testimonios, la corte suprema dio su fallo:
"Resolución Suprema
Lima, á veinticinco de Marzo de mil ochocientos noventa y uno.
Vistos: en segunda discordia, concordada en parte al tiempo de la votación, con el voto por escrito de los señores vocales doctores don Antonio Arenas y don Mariano Alvarez, que se agregaron, y de conformidad con el dictamen del señor fiscal: declararon no haber nulidad en la sentencia de vista de fojas 168, su fecha 9 de enero último, confirmatoria de la primera instancia de fojas 137, su fecha de veintinueve de diciembre próximo pasado, por lo que se absuelve de la instancia a don Francisco Penzotti; y los devolvieron.
Sánchez, Muñoz, Chacaltana, Mariátegui, Loayza y Galindo".
Nótese que la Corte ratificó tanto el fallo del juez Porras como la Vista del Tribunal. Se mantuvo la idea jurídica de absolución simple de instancias. Por otro lado, hay que decir que los vocales Chacaltana y Loayza votaron en contra de la absolución y pidiendo la revocatoria de la sentencia y condena del misionero.

[96] Penzotti, o.c., p. 52. Había habido una demora para dictar sentencia, debido a que el Vocal Galindo –ex Ministro de Justicia– pidió ser exento de tal acción, por haber anteriormente opinado públicamente al respecto. Fue denegado y votó a favor de la absolución. *Cf. Gaceta Judicial.* Lima, 9 y 10 de noviembre de 1891. Penzotti salió acompañado de sus dos abogados a la calle. El público que lo esperaba estalló en aplausos. Celada, o.c., pp. 250-251.

atractivo de sus creencias, sino por lo que representaban en medio de las polémicas sobre tolerancia: ser los mejores ejemplos del fin de un momento que era ficticio, acaso más arraigado en las mentalidades y en las leyes que en la práctica[97].

Obviamente los sectores católicos perdieron terreno. Ni las pastorales ni las movilizaciones pudieron evitar el empuje de las nuevas circunstancias[98].

El momento de 1890, en la pugna por la tolerancia de cultos es clave y acaso marcó su rumbo final. El clima de aquellos meses no pudo sonar más que a un proceso de descatolización que vivía el Perú en la mente de la jerarquía eclesiástica, como bien lo expresó el arzobispo Manuel Bandini a los fieles del Callao[99]. El proceso de descatolización, la Iglesia lo venía percibiendo desde el mismo Congreso, con las leyes secularizadoras, por lo

97 Que no debe ser jamás perdido de vista. Esto es, la polémica por la tolerancia suele ser retórica, un cliché utilizado por los grupo de modernidad, que les permite reafirmar lo progresista de su discurso y crear una batalla simbólica contra el catolicismo. Por su parte éste preferentemente pretende también entender la lucha en tales términos, en medio de su defensa de hegemonías en pleno proceso de reacomodo a manos del liberalismo. La tolerancia hay que entenderla como parte de un proceso mayor de confrontaciones ideológicas y de poder. Anteriormente hemos probado que a lo largo del siglo XIX existe una laxitud en la práctica de la restricción religiosa legal, aunque el mundo del discurso sea otro. En medio de las confrontaciones de tradición/modernidad, que se agudizan a fines de siglo, ocurre algo análogo.
En el caso específico de los protestantes es bueno decir que el apoyo que les dieron, siempre fue en función a la lucha que sostenían. Nunca pasaron de ser un grupo minúsculo para sus ojos, de extranjeros todos y hasta "exóticos" en sus ideas. Sólo en esa medida podemos entender como hacia el futuro, cuando los protestantes acudan a ellos en pos de alguna alianza específica de otra índole, no mostraran el mismo entusiasmo. Como tampoco frente a sus posiciones religiosas, y aun ni se interesen por darles demasiado "espacio público". La percepción de los grupos liberales peruanos respecto a los protestantes es entonces muy pragmática. Hay intereses distintos, más allá de determinadas coyunturas. Incluso en la concepción del fin de la restricción religiosa puede observarse. Para los liberales todo se resume en dar tolerancia para la modernidad (inmigración, progreso); mientras que para los otros es sobre todo luchar por la libertad religiosa, como principio teológico de derecho natural. Lo vemos en las concepciones de Thomas Wood. Algo que los liberales peruanos no entenderán jamás. Para ellos estaba claro que la tolerancia implicaba mantener la unidad religiosa. Sólo acontecimientos específicos permitían una unión de esfuerzos.

98 El ímpetu de hombres como el sacerdote Vidal y Urías, tan celoso en su defensa del catolicismo, llevaron a los católicos a situaciones extremas. En una oportunidad quemó en el altar, durante un sermón el periódico *El Callao*, que había publicado las "Charlas Evangélicas" de Penzotti. *El Comercio*. Lima, 5 de febrero de 1891, p. 3. El arzobispo le previno de ir al Callao, salvo los domingos, por el escándalo que causó. En otro hecho, con sus jóvenes feligreses atacó físicamente a los que se seguían reuniendo para leer la Biblia, cuando Penzotti estaba preso. Motivó que fuese encarcelado por un día para evitar desmanes.

99 Bandini, *Pastoral que... dirige al pueblo del Callao con motivo de la predicación de un orador protestante*, pp. 2-3.

que había intentado ahora ganar otros espacios como la calle. Se dieron cuenta de los peligros que significaban, no sólo las acciones de los políticos liberales y radicales en el Congreso o de la prensa libre, sino también los protestantes, en su proceso ascendente de consolidación de labor en base a la predicación y conversión de peruanos. La reacción católica, vista de manera clara en sus lineamientos de defensa del catolicismo y la unidad religiosa, como clave para mantener la nacionalidad y el espíritu de orden en la nación, expresada en 1886 con la Unión Católica y sobre todo en la actitud que supieron mostrar en 1888 ante el tema de la secularización de cementerios, se centró ahora en los protestantes. Con más insistencia que nunca en su imaginario ellos se incorporan, al lado de los liberales y anticlericales, como los destructores de la nacionalidad peruana, de la catolicidad, del orden establecido.

Hacia adelante los hechos no harán más que mostrar esa postura.

III

Aparte del caso Penzotti, el obispo de Trujillo logrará que un predicador llamado Abrill sea arrestado en esa ciudad bajo los mismos cargos hechos a Penzotti, pero se fallará a su favor en primera instancia[100]. En Ayacucho, en 1893, un vendedor de biblias es asediado por una multitud, que le quitan sus pertenencias y las incineran en la Plaza de Armas. En Lima mismo Thomas Wood, el sucesor de Penzotti al frente del metodismo, masón de trigésimo segundo grado, tendrá problemas durante el gobierno de Piérola, cuando algunas de sus escuelas sean cerradas, se detengan remesas de biblias, se prohiba la visita casa por casa y en 1899, durante la semana de Oración Universal, se le arreste en medio de un sermón por haber celebrado cultos todos los días de la semana[101]. Son problemas que evidencian que los protestantes pasaron

[100] *El Cristiano,* Lima, junio de 1921, p. 87. *Renacimiento*. Lima, agosto de 1921, p. 119. Era miembro de la RBMU y fue acusado por un sacerdote debido a que, vendiendo biblias de casa en casa, contravenía la Constitución. Stark (uno de los jóvenes del Harley College y miembro de la RBMU) se trasladó a Trujillo para ayudarlo, pero no hubo mayor necesidad pues en primera instancia se le absolvió. El vender biblias no era delito, sino el predicar. Este fallo se debió al mal planteamiento de la acusación.

[101] Actas de la Segunda Reunión de la Conferencia Misionera Occidental de Sudamérica de la Iglesia Metodista Episcopal. Santiago 15-20 de febrero de 1899, p. 30. *Cit.* por Kessler, o.c. p. 101.
Ciertamente cada uno de estos hechos tienen su contorno peculiar. Algunos colegios son cerrados por problemas de cuestiones administrativas y quejas de adoctrinamiento que hacen algunos sacerdotes del Callao. La predicación de casa en casa es prohibida, debido a las presiones de sectores católicos. El tema no levanta polvareda en tanto no se cuestiona directamente la tolerancia implícita de predicación. El mismo arresto de 1890 es sólo simbólico y Wood es rápidamente puesto en libertad.

rápidamente a convertirse en centro -como liberales y radicales- de los ataques católicos. La lucha contra la impiedad, exigía que los enemigos de la Iglesia fuesen permanentemente obstaculizados, que fuesen denunciados desde el púlpito y frente al juez, aun a pesar de entenderse que a muchos gobiernos poco o nada les interesaba ayudarles.

Como los protestantes, también los masones son objetos de la diatriba. El 20 de abril de 1890, una muchedumbre católica asalta en Mollendo la casa-templo donde se velaban los restos del senador Cazorla, exmaestro de la logia local. El ataque degenera en turba, y luego del destrozo del lugar, se dedican al saqueo de tiendas e incendios de casas de conocidos liberales. Luego atacan el Consulado norteamericano, donde tras un tiroteo, el cónsul cae herido en una pierna[102]. En 1892, los cuerpos de un inglés en Puno y un estadounidense en Piura, son impedidos de ser enterrados por el clero, en los

Hay que entender, detrás de todo, la presión ejercida sobre el gobierno y el eco que encuentran los sectores católicos en él, por una parte, pero además entender que fueron hechos poco significativos, teniendo en cuenta el prestigio de la figura de Wood y el hecho de que esos sucesos eran cada vez más raros (los arrestos) en Lima.

Por otro lado la actitud del gobierno estadounidense fue vigilante, aunque no tan decidida como antes. Se estaba dispuesto a apoyar a sus connacionales, siempre que no transgredieran las leyes locales. Ya en su informe del 6 de abril de 1891, sobre el estado de la religión en el Perú, John Hick, haciendo un balance de las enseñanzas que dejó el caso Penzotti, fue rotundo en afirmar que el misionero había "perturbado" la unidad religiosa relativa del Perú. Su percepción de Thomas Wood, sucesor al frente del metodisto peruano, no difirió mucho. Para aquél Hicks era "un protestante sin cometido y arreligioso". Su sucesor desde 1893, James McKenzie, no fue diferente. A poco de llegar expresó a Wood -ante el deseo del pastor por obtener un mayor apoyo de la legación- que se interesaba en los protestantes misioneros por ser estadounidense, pero que no le entusiasmaba el trabajo proselitista que hacían. Cuando en 1896 estallaron una serie de problemas con extranjeros en el país, McKenzie se mostró solícito en apoyar con sus buenos oficios a los connacionales, pero sin dar la sensación de apoyos incondicionales a los misioneros. Thomas P. W. Cridler, funcionario del Departamento de Estado, recomendó que en lo sucesivo no se mencionasen las actividades misioneras, como labores de interés para los ministros en Perú. "No creo en el trabajo misionero, y si los peruanos están dispuestos a vivir y morir bajo la tutela de la Iglesia Católica, de sus dominios y todo lo pertinente a ella, y esperar de su país la aplicación de leyes antiguas, estoy a favor de dejarlos actuar así...". Sugirió que sólo cuando Wood o algún otro estuviera en problemas, recién se girarán instrucciones al ministro. Tal tesis contó con el visto bueno del Subsecretario de Estado, Alvery Adee. United States of America - USA. National Archives. Washington D.C. General Record of the Department of State. Records Group 59.

- Despatches from United States Ministers to Peru. John Hicks to James G. Blaine. April. 6 1891.
- Diplomatic Instructions of the Department of State-Peru. Alvey Adee to James McKenzie. 1896.

102 *Cf.* la posición católica en *Manifiesto del Pueblo de Mollendo. Abril 20 de 1893*. Arequipa, *El Deber* 1893. Argumentan que atacaron el recinto masón en amparo del art. 100 del Código Penal, que prohibe actos no católicos, bajo pena de prisión. Se muestran conformes con la intolerancia religiosa.

cementerios respectivos. Condenados por León XIII en 1884, los masones peruanos atraen la atención[103]. Para Juan Ambrosio Huerta o Manuel Bandini, la masonería movía los hilos de la desintegración del Perú. Alertaban sobre su perfecta unión, por intereses anticatólicos, con el liberalismo. Huerta será más explícito, y a propósito de la ayuda de un sacerdote a Penzotti en Arequipa, dirá que los liberales son en el fondo masones[104]. Entenderá (como ya lo había expresado en su carta de 1884) que la lucha contra liberales y masones no es distinta, pues en su óptica la masonería le da el sustento espiritual que necesita el liberalismo, *per se* anticlerical. Sin distinguir dos esferas particulares que pueden y tienen algunos intereses comunes por vínculos diversos, Huerta hablará que en el fondo el peligro primero del Perú es la masonería. En su *Carta Pastoral... que traza a los católicos de su diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú* del 15 de octubre de 1886 dirá que la ley en debate entonces, sobre cementerios laicos, como los otros problemas que cuestionan la unidad religiosa del Perú en el fondo sólo son una campaña montada por la masonería, que manipula a políticos, anticlericales y descreídos, utilizándolos para sus bajos fines destructivos de la sociedad católica. Lo volverá a repetir en 1896, en plena discusión de la ley de matrimonio de no católicos, recogiendo una hoja volante del 25 de septiembre de ese año donde la Gran Logia del Perú convocaba a una charla sobre el tema. Argumentará entonces, en su *Carta Pastoral*, que la masonería es ya un enemigo formidable del catolicismo en el Perú[105].

Así, al lado de liberales y anticlericales se van agregando masones y protestantes en la larga lista de enemigos de la catolicidad del Perú. Se les rechaza, se les critica. No hay pastoral donde no se haga mención en este punto del peligro grandísimo que entraña, para el futuro del país, dejarse llevar por tales ideas, que conducen a la disolución del orden y el fin de la nación. En el fondo el discurso, que se va nutriendo de los hechos de aquellos años, incorpora nuevos y novedosos enemigos a la Iglesia, pero no le interesa mayormente analizar las relaciones objetivas que existen de estos grupos entre sí, sus intereses, etc. Escritas al calor de las coyunturas, cartas pastorales

103 León XIII, *Humanum Genus*. Lima, Imp. de Francisco Solís 1884. *Cf.* por ejemplo los escritos católicos que van apareciendo sobre el tema, Diana Waughan, *Grandes revelaciones de los secretos y misterios de la masonería*. Lima, Imp. Católica 1891; Ramón Nocedal, *Causa Célebre, Discurso de.... sobre la masonería, seguido de importante revelación que con sagacidad oculta*. Lima, Tip. Católica 1891; Anónimo, *Refutación de la protesta de la masonería del Perú, contra las declaraciones de la Encíclica de S.S. León XIII por J.O.P. (El Deber)*. Lima, Imp. de Francisco Solís 1885.

104 *Cf. Exhortación Pastoral...* de 1891

105 La reunión estaba convocada para el 27 en el Callejón de San Francisco. *Cf.* Huerta, *Carta Pastoral... sobre matrimonio civil*. Lima, Lib. e Imp. San Pablo 1896.

y hojas volantes, nos los pintan como aquella "sarta de herejes, degenerados, enemigos de Cristo y amigos del diablo" que pretenden imponer contra la voluntad de "todos los peruanos, que son católicos" ideas foráneas y exóticas, pues esas ideas no son las peruanas, sino que son las católicas. Así extranjeros protestantes, liberales, masones, etc., son vistos bajo el cristal que los convierten en un conjunto peligroso para la Iglesia. Nadie entiende ni explica por qué los protestantes se dejan aliar con liberales y por qué éstos son muy entusiastas en apoyar a los protestantes aun siendo no creyentes, y por qué grupos de masones participan en tales coyunturas. No entienden por qué se produce esa suerte de unión, que moviliza a instituciones y grupos ideológicos, alrededor del tema de la tolerancia de cultos. Sólo entienden que la unión es anticatólica por naturaleza.

Así la coyuntura de 1890 no es más que un caso, importante y en cierto modo clave, en el clima de los años siguientes sobre el tema de tolerancia religiosa. En 1895 Piérola anuló la inscripción en registro públicos de los matrimonios de extranjeros. Al año siguiente, 1896, a un misionero en San Miguel, le embargaron y quemaron sus biblias. Mientras la prensa liberal continuó fustigando sobre la importancia de la libertad religiosa. *La Opinión Nacional* llegó a insinuar que en el Vaticano se estaba preparando un recambio de prelados peruanos, pues los existentes eran demasiados cerrados para contemporizar con los nuevos vientos modernizadores[106]. Entretanto, se abrieron nuevos escenarios de confrontación entre los elementos protolerancia de cultos y los católicos. Las ciudades de Arequipa y Cusco serían lugares novedosos de esta lucha, dejándose a Lima definitivamente como centro.

Ya a propósito de la coyuntura de 1890, el Cusco había sido escenario de la prédica sobre tolerancia de cultos por parte de elementos liberales. En efecto, la polémica suscitada en Lima por el artículo "Magdala" repercutió allí. En respuesta, la Unión Católica organizó en septiembre de ese año una manifestación de protesta contra los liberales de la ciudad. En 1891 nuevamente en el Cusco ocurrirían marchas y escándalos de elementos liberales en pro de la tolerancia, lo que nuevamente ocasionaría la reacción de la Unión Católica, organizando una concentración en marzo, en el cual su vicepresidente y canónigo de la Catedral, Melchor Moya, subrayó las nefastas consecuencias que tendrían aquellas tesis sobre el Perú donde, al carecerse de unidad de razas, idioma o cultura, la religión católica era el único lazo de nacionalidad. La quiebra de tal unidad pondría en peligro el orden social y la misma independencia del país, además de hacer volver a los indígenas a su gentilidad[107]. En medio de tal clima empezaron a circular prolijamente impresos anónimos, como

[106] N. 5, del 23 de febrero de 1891. Versión ciertamente desmentida por la autoridad eclesial.

[107] *Cf.* Moya, *La libertad de cultos en el Perú*. Cusco, Tip. Católica, 1891.

la hoja volante impresa en Puno que circulaba abiertamente en Arequipa, en 1891, que motivará una nueva Carta Pastoral de Juan Ambrosio Huerta[108]. Hoja volante donde elementos liberales cuestionaban las restricciones religiosas, pues a su entender impedía la inmigración extranjera y por tanto detenía el progreso material y la regeneración del Perú. En el fondo la reforma constitucional era una disyuntiva entre la modernidad y el estancamiento. Juan Ambrosio Huerta al responder a esta hoja y en ella a todo el planteamiento en boga, para quienes el obstáculo al progreso del país –cifrado en la inmigración– estaba en las restricciones religiosas, dirá como Bandini después, que el fondo del problema de la llegada de extranjeros al Perú no es si hay o no tolerancia de cultos, pues no se ha impedido hasta entonces que los ingleses lleguen y copen el comercio del Sur y de Arequipa, y que muchos extranjeros hayan llegado pobres y sean ahora ricos. Para ellos no habían sido un fastidio las leyes restrictivas (como antes lo había dicho Carlos Lissón). Si no había extranjeros en cantidad era por otros diversos motivos[109]. Poniéndolo sobre la base volverá a los argumentos de que por tanto era improcedente dar tolerancia de cultos, pues además se condenaba al país al caos, produciendo la descatolización y favoreciendo a los enemigos de éstos: masones, liberales y protestantes[110]. Para Huerta, el problema estaba entre impedir el caos o no. No centraba el problema, como los liberales partidarios de la tolerancia de cultos, entre la reforma constitucional o el estancamiento del país.

En Arequipa los partidarios de la tolerancia habían demostrado ser bastante fuertes. Desde la llegada del pastor de la RBMU, David Watkins en 1904, un grupo de liberales a la cabeza del industrial Eduardo Forga se le habían acercado, fundando una sociedad de abstinencia y la revista *La Reforma*[111]. Aunque a la larga Forga se convirtió al protestantismo, el grupo de liberales arequipeños lo apoyó básicamente por estar en lucha contra la Iglesia Católica

108 Huerta, *Carta Pastoral que Don Juan Ambrosio Huerta, Ilmo. y Rvdmo. obispo de Arequipa dirije a sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos*. Lima, Tip. Católica 1891. La hoja se titulaba *La Patria* (1 de noviembre) y argumentaba a favor de la tolerancia pues el actual estado de cosas "aleja el concurso de muchas inteligencias y capitales que nos hacen falta para el fomento y desarrollo de las industrias y explotación de los recursos naturales en que abundamos".

109 Inestabilidad jurídica, política, falta de políticas orgánicas de colonización, bajos sueldos ofrecidos, tierras poco atractivas frente a las tierras fértiles de Argentina, Uruguay o EE.UU., etc.

110 Huerta opondrá el depósito verdadero del catolicismo "... esa institución divina á la que debe la humanidad lo que tiene y más perfecto en todo género de adelantos y de verdadera civilización..." *Ibíd.*, p. 4. Para él es necesario reforzar la acción de los católicos, pues les falta "...la fuerza que comunica una fe vigorosa contemplada en la fragua de una sociedad ardiente."

111 Kessler, o.c. pp. 153 y ss.

en el tema de tolerancia de cultos. Ciertamente compartían e influenciaron sobre la RBMU a su tiempo, las ideas de la educación para el indígena y la necesidad de fundar escuelas y proyectos integrales de trabajo-vivienda para los indios. Forga mismo compartió muchas de esas ideas, y desde la RBMU y luego desde la Iglesia Adventista influirá bastante para la labor evangélica con los indios de Puno y Urco (los primeros grandes proyectos integrales evangélicos en los Andes). Desde los inicios, Jarret y los otros miembros de la RBMU contaron en Arequipa con sus apoyos[112], incluso en un año como 1906 cuando Forga fue exiliado por razones políticas y Ritchie y Jarret predicaban en medio de piedras y estiércol que les arrojaban[113]. Sin embargo Jarret se dará cuenta de que el apoyo, que recibieron de los partidarios de la tolerancia en Cusco, Arequipa y otras partes, no era debido a lo que predicaban. Era un apoyo, a veces entusiasta como en el caso de Forga, pero a veces era un apoyo estratégico, en el afán de entrelazar esfuerzos en pro de la tolerancia de cultos. En el informe a su Junta de Londres, se quejará que muchas personas de inclinaciones liberales asisten a sus sermones no tanto para escucharle sino para mostrar en forma práctica su oposición al clero católico[114]. Aceptaba recibir sus ayudas, debido al momento de lucha y polarización que se vivía, pero recomendaba que en el futuro se les tenga mucho cuidado.

Así como en Arequipa, también en el Cusco los jóvenes del Harley College tuvieron la ayuda de liberales. Llegaron por vez primera a esa ciudad en 1895, luego de haberse calmado el país por la revolución de Piérola[115]. Jarret y Peters, los que llegaron al Cusco, se quedaron atónitos por los "sentimientos liberales y la censura y desprecio abierto que manifestaban... por el romanismo"[116]. Desde su llegada los párrocos empezaron a alertar a la pobla-

[112] *Cf.* sobre todo esto Kessler, o.c. t 111; John Jarret, o.c. p 21 y *Renacimiento*. Lima, julio de 1921 p 107 comentando la labor de Jarret en 1905. Luego de un incidente entre los partidarios de la libertad, que organizaron un mitin contra el obispo, pues éste se negaba a dar un local para ayudar a sofocar una epidemia, Jarret -que estaba en Cusco- se asentará allí. La RBMU no había vuelto desde 1904, pero con él (1905) permanecerá para siempre. La actitud del obispo despertó la ira de los elementos liberales y creó el clima propicio de no hostigamiento y de ayuda para que Jarret empezara su labor en Arequipa.

[113] *Cf.* la versión oral recogida por Kessler, o.c., p. 155 de Susana Pritchard que estuvo en Arequipa laborando desde 1909.

[114] *Ibíd.*, p. 158.

[115] Después de haber llegado al país Stark, Peters y Jarret laboraron para los metodistas y luego para Bright, esperando obtener fondos para iniciar su labor. Los obtuvieron a inicios de 1895 y se les exigía laborar en el Cusco, donde debían trabajar entre los quechuas y traducir la biblia a ese idioma. Entusiasmados, como ellos refieren, por el atractivo de la ciudad milenaria, románticamente se lanzaron, sin aprender el idioma. En esto muchos ven las causas de sus constantes fallas.

[116] Libre traducción de Jarret, o.c., pp. 4 y 5.

ción sobre la propaganda protestante, predicando sermones en contra. El efecto debió ser inmediato, pues pronto Jarret y Peters empezaron a ser hostilizados por los indios a los cuales pretendían convertir. Enfermos de viruela, el 21 de junio de ese año, el prefecto les ordenó salir de la ciudad pues había recibido órdenes de Lima al respecto. Repicaron las campanas de las iglesias y se reunió una multitud en la Plaza de Armas, que sacó imágenes, para dar gracias a Dios por la expulsión de los herejes. Parece que la multitud estuvo a punto de asesinarlos, si no fuera por el comandante de gendarmería, "un hombre de sentimientos liberales", que les ayudó a escapar[117]. El 30 de mayo Jarret volvió con su esposa al Cusco y el municipio, con sólo un voto en contra, le dio permiso de abrir un colegio, *El Cusco English College*, que pronto contaba con 35 alumnos. Asimismo empezó a editar el periódico *El País de los Incas*. Los elementos liberales del Cusco apoyaron decisivamente a los esposos Jarret y aun él cuenta, que un religioso del Convento de Santo Domingo se le hizo muy amigo, comunicándose con aquél por medio de cartas que eran depositadas en una canasta y bajadas por una ventana. Sin embargo la oposición era intensa[118].

Es curioso lo sucedido en el Cusco en ese año de 1896. Parece que la presión de la Unión Católica y del obispo Falcón hizo que el Prefecto de la ciudad, "de tendencias liberales" y protector de los Jarret, dejara el cargo. Es en esas circunstancias cuando se producen los hechos del 28 de Julio. Un grupo de jóvenes liberales, en medio de las celebraciones de Fiestas Patrias lanza arengas en pro de la libertad de cultos. La Unión Católica y los sectores eclesiásticos reaccionan y planean una réplica para el domingo 9 de agosto por 'la religión y contra los herejes'. La prensa liberal también reacciona. El periódico anticlerical *El Cuzco* (que se autotitula "He aquí el enemigo excomulgado por el obispo Falcón") en su edición del 20 de agosto recuerda los sucesos[119]: la manifestación del 28 de Julio había sido pacífica y apenas se había escuchado un "viva la religión" aisladamente.

[117] *Cf.* Jarret, o.c., pp. 7 y ss. El obispo Falcón, a propósito de esta primera incursión publica una pastoral, en la cual alerta a la población contra estos elementos "disidentes" que "sólo piensan en enriquecerse a costa de los indígenas". *Cf.* J.A. Falcón, *Carta del Ilmo. J.A. Falcón, obispo del Cuzco, con motivo de la propaganda protestante intentada en esta diócesis.* Cusco, Tip. Católica 1895, p. 12.

[118] El obispo Falcón en pastoral de ese año, *Carta pastoral de..., con motivo de los avances de la impiedad en esta diócesis [30-VII-1896].* Cusco, Tip. Católica 1896, argumenta que es pecado grave ayudar a los del *País de los Incas* o acaso leer ese periódico.

[119] V, n. 56, pp. 1 y 2. Toda la documentación recogida del suceso en BN. D 5625 Manuscritos. *Expediente relativo a los sucesos acaecidos en el Cuzco con motivo del establecimiento de un colegio inglés protestante.* Cusco, 14 de septiembre de 1896.

Días después se reunió la Junta directiva de la "Unión Católica" y resolvió hacer una manifestación pública en contra de la juventud liberal e iniciar una serie de juicios a autores de los supuestos delitos 'contra la religión y el orden público'. El domingo 9 fue elegido para la gran batalla y "el 6" circuló en la mañana del día previo, en un suelto de crónica, la lista de redactores del "País de los Incas" y los que pensaron que eran de "El Cuzco"...

El Cuzco--- "Ateo". Redactor: Felipe S. Paredes, Julián Saldívar, Juan P. Tresiana,... Justo A. Tejada..., Angel Gasco...

El País de los Incas--- Redactores: John Loweder Jarriet, F.R. Goizuela Abrill[120], Edward Morgar Thoner.

En otro suelto se describió con minuciosidad el sitio donde se encontraba el almacén de licores de D. A. Gasco.

"...La intención era conocida... En la mañana hicieron circular en hojas volantes nuestra editorial del n. anterior y a hora dos de la tarde dimos el siguiente".

BOLETIN
DE EL CUZCO

"Son dos de la tarde; la juventud aguarda impaciente la hora en que las turbas azuzadas han de realizar sus 'criminales intentos' ".

Sin embargo el subprefecto e intendente de policía, Evaristo Calderón, con un regimiento disolvió la manifestación, protegiendo los talleres de "El Cuzco" y el Colegio inglés. El tono angustiante de "El Cuzco", sin embargo no deja traslucir adecuadamente lo sucedido. En tono no más cauto, *El Federal* el 14 de agosto se referirá a los hechos[121].

"El día domingo 9 de los corrientes, la gente honrada y pacífica estuvo justamente alarmada e intrigrada porque desde hacia días antes se decía y había un rumor de que algunos, que explotan las creencias de los hombres... para realizar sus peores infamias... azuzaban por una reunión en que iban a defender el Catolicismo obligando por la fuerza a los profesores ingleses a retirarse del Cuzco y suspender su colegio. Ya sabemos bien las consecuencias que esta clase de reuniones o tumultos tienen...

[120] El mismo que había intentado ser procesado en Trujillo.

[121] Cusco, n. 1145, p. 1, 1896.

Pero felizmente las medidas precautorias tomadas por el Intendente Señor Evaristo Calderón, ha despedido la reunión de las turbas... A estos católicos por especulación, a estos traficantes de la religión, a estos hipócritas, a quienes el divino Jesús los llamaba sepulcros blanqueados, los conoce la sociedad sensata y liberal.

¡Ah no! 'Digámosle a éstos: amad vuestra religión más que todo sobre la tierra y respetad el cumplimiento de este deber en ciertos sujetos según sus creencias' ".

Los grupos católicos en el Cusco habían presionado para la salida de los ingleses de la ciudad y el cierre del colegio. Lo que a su vez dio motivo a los partidarios de la libertad de cultos para centrar sus ataques en el clero. Más tarde, el Cabildo Eclesiástico con Moya a la cabeza, solicitó la clausura de los periódicos "El Cuzco" y "El país de los Incas", a lo que "El Ministro de Gobierno ha telegrafiado al Gobierno Eclesiástico del Cuzco [desestimando la denuncia] hecha al 'País de los Incas' manifestándole que la prensa es libre". El mismo Concejo Provincial, en sesión del 21 de noviembre, rechazó también una circular emitida por el Gobierno Eclesiástico del Cusco que cuestionaba la libertad de imprenta, a propósito de la actitud tomada por la prensa en los sucesos de julio y de agosto, sobre todo "El país de los Incas", buscándose abrogar el beneficio de controlar los periódicos[122].

"Sólo el Ministerio Público es el llamado a cumplir sus deberes toda vez que la Constitución del Estado consagra el principio de libertad de prensa ... no porque se trata del "País de los Incas" sino porque se trata de la libertad de imprenta, é industria".

Así, luego del 28 de julio y del 9 de agosto, la polémica continuará, esta vez llevándose al terreno de la libertad de prensa. Nos interesa, sin em-

122 Dice la circular: "Por cuanto: es de notoria y fama que John Lounder Jarriet, Edward Majon Thoner, ingleses de nacionalidad y Félix R. Goyzueta Abrill, peruano, sólo intentan vaciar y escarnecer en esta diócesis la religión católica, apostólica, y romana, si no que tratan de alterar el artículo 4...", "han establecido un colegio y un periódico que además atenta contra la religión, por lo que basándose en el art. 4 y el art. 2 de la ley de Imprenta de 1823, arguyen que debe cerrarse dicho periódico por cuanto ataca directamente el dogma católico (o en todo caso deben pedir licencia Eclesiástica para continuar laborando).
Así el Cabildo cusqueño y Moya se basan en las leyes -viejas y jamás aplicadas- para resolver un problema que la realidad les aconsejaba que no lo hicieran. Con esto tratan de controlar a la prensa y lo único que ocasionan es la crítica general. El mensaje del municipio y del Gobierno fue claro en ese sentido: hay libertad de prensa. *Cf.* todo esto en *El Comercio*. Cusco, 29 de septiembre de 1896, pp. 1-16.

bargo, los alcances exactos de los sucesos del 28 de julio que originaron la manifestación de católicos sofocada por el intendente Evaristo Calderón[123]. Dice éste que todo había empezado:

> "En la noche del 28 de julio del año corriente, cuando celebrábamos en la plaza del Regocijo de esta ciudad, el 75 aniversario de nuestra emancipación política... un grupo de jóvenes, muy poco numeroso, paseaba al contorno de la plaza nombrada, quemando cohetes y vitoriando la independencia del Perú y América, la libertad y el Partido Liberal: en dicho grupo se encontraba el joven abogado D. Francisco Zárate, a quien con un hermano suyo D. Julio Zárate, alumno del seminario y clérigo de Ordenes menores, que se hallaba en un balcón cambió las palabras siguientes: Cuentazo, frailes, rojo, masón, protestante. Este insignificante cambio de palabras del que tuve conocimiento... dicho en tono bullesco y medio de fraternal confianza, han alarmado a los católicos exaltados, y muy especialmente al Ilmo. obispo y clero Secular y Regular de esta ciudad, quienes han abultado extremadamente este incidente sin ninguna importancia..."[124].

En medio del incidente, los hechos se precipitaron. En el oficio que el 13 de agosto envió, al Ministro de Gobierno y Policía, el obispo Falcón, hay una versión que a los ojos del informe oficial y final de Evaristo Calderón es falseado[125]. Hablará de grandes disturbios que justificaron los aconteci-

[123] Algo en que toda la prensa liberal lo aplaude. Dice *El Comercio* felicitando al intendente, que se evitó "que la población se viera en su... tranqüilidad... perturbada". Cusco, 29 de septiembre, pp. 1-16.

[124] Informe del Subprefecto e intendente de Policía D. Evaristo Calderón. Cusco, 8 de septiembre de 1896. Escrito a pedido del Director de Gobierno, que pretende enterarse de lo ocurrido el 28 de julio y el 9 de agosto, pues antes de este informe oficial había llegado a su despacho el informe del Obispo Falcón que traía a Lima los sucesos.

[125] Dice a la letra el oficio del Obispo:
"En una época en que esta diócesis se halla hondamente conmovida por la revolución religiosa que se ha suscitado con el ilegal y anticonstitucional establecimiento de un colegio inglés centro de propaganda protestante, y que una parte de la juventud se ha declarado con marcada preocupación, enemiga de la Iglesia deber mío es velar por la tranquilidad de las conciencias de las gentes encomendado a mi pastoral cuidado. En tal concepto, cábeme la honra de dirigirme al presente manifestando a V.E. el escandaloso hecho ocurrido en esta ciudad la noche del 28 de julio con motivo de la fiesta del glorioso aniversario de nuestra Yndependencia = El hecho fue el siguiente: varios jóvenes, amantes del desorden y de la discordia lanzaron a la faz del pueblo muchos vítores y vivas al protestantismo y liberalismo, echando en consecuencias blasfemias incalificables, insultos e injurias al catolicismo, crímenes públicos que se perpetuaron a las puertas de la policía. de este modo no sólo se ha inferido una grave infamia a la Yglesia, sino que se ha ultrajado a la Religión, que profesa el Estado, originando así

mientos del 9 de agosto. Quizá algo inclinado hacia los grupos liberales, Evaristo Calderón dirá que la razón principal es otra: "los que tratan de perturbar son algunos católicos contrariados, a quienes ha exaltado hasta el furor, rayando en la demencia, el no lejano establecimiento del 'Cusco English College'...". Con todo, los sucesos nos demuestran que nuevamente tanto liberales como católicos pusieron a los protestantes en el centro de los debates a propósito de la tolerancia de cultos. Una Hoja Volante católica repartida el mismo 9 de agosto decía con toda claridad, lo que se pensaba de ellos:

> "¡No permitiremos que tan advenedizos vayan a insultar nuestra religión y ó arrancar la fe católica del corazón de nuestros hijos!
> Primero nos dejaremos arrancar el corazón!
> LOS CATOLICOS ...".

Y el mismo *El Gremio*, periódico eclesiástico, atacando a los liberales, decía con respeto a los protestantes que se fueran pues eran subversivos "¡Zafen evangelistas!, ¡Zafen, Zafen protestantes!". Con no menos rigor, el obispo Falcón, en una pastoral del 30 de agosto dirá que siembran la impiedad, el desorden y desacatan la restricción religiosa[126].

> los ánimos aludidos [provocando] casi un conflicto con la población. Mientras tanto las autoridades de esta localidad llamadas por derecho a observar y hacer cumplir para mantener el orden, las leyes en su más estricto y riguroso sentido, han hecho caso omiso de sus deberes dando margen con ello á frecuentes escándalos de esta naturaleza con mengua de la tranquilidad pública, primer elemento de bienestar social....
> [pide se curse el oficio ante el ministro] para que se digne en pro del bien público, exercitando el celo... que no queden impunes los faustores; porque ello daría lugar a la repetición de los indicados escándalos con detrimento del orden público...".

El texto, enviado el 13 de agosto, cuatro días después de la disolución de la manifestación católica del 9, tiene en sus líneas palabras contra las autoridades. Exalta en demasía lo ocurrido el 28 de julio, lo que la prensa primero y en su informe Oficial Evaristo Calderón después, rechazarían. Este negará que hubo tales intercambios fuertes de palabras y gritos de "muera los frailes" o "viva el protestantismo". Rechazará asimismo que la manifestación de jóvenes liberales haya sido bulliciosa.

126 *El Gremio*. Cusco, agosto 17, 43-I; J.A. Falcón, *Carta Pastoral de J.A. Falcón, con motivo de los avances de la impiedad en esta diócesis [30-VIII-1896]*... En 1895, y a propósito de la primera incursión de estos ingleses, había emitido una pastoral de alerta, en que se les acusaba de pensar sólo "en enriquecerse a costa de los indígenas". J.A. Falcón, *Carta Pastoral...*, p. 12. Parece que los hechos de 1896 causaron honda conmoción, pues Ambrosio Huerta, obispo de Arequipa, fustiga en una Carta pastoral del 24 de septiembre sobre la labor protestante. Huerta, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvdmo... obispo de Arequipa, dirige al Clero y fieles de su diócesis en el vigésimo octavo aniversario del terremoto del 13 de agosto de 1860 [24-VII-1896]*. Lima, Imp.y Lib. San Pedro 1896: "¡Pena, y profunda pena nos causa que propaganda tan impía como irracional se haga sin pudor en nuestra católica sociedad. Adónde vamos con enseñanzas tan disociadoras!", p.10.

Nuevamente en el Cusco también, como antes en Lima o en Arequipa, los protestantes recibieron ayuda de los partidarios de la libertad, aunque, como más tarde se dieron cuenta, sólo por el interés de utilizarlos contra los católicos, y no por la atracción de sus sermones. Al menos así lo sintieron[127].

Los problemas habidos en Arequipa o en el Cusco nos demuestran el clima excesivamente cargado de tensión, tanto a nivel de los sectores católicos como de los liberales. En medio de ese clima el establecimiento de protestantes no pudo menos que exacerbarlo, motivando los apoyos de liberales y el rechazo de los católicos, que los situaban al lado de los masones y liberales, como enemigos de la catolicidad. Sin duda en el caso del Cusco, el momento de 1896 es particularmente importante, pues a pesar que los sectores católicos obtienen algunos favores de Piérola (presión para sacar al prefecto liberal del Cusco, haber motivado la prisión de Abrill, y luego las prohibiciones para predicar de casa en casa en Lima, los problemas que tienen los colegios de Wood, y más tarde su misma prisión)[128], sin embargo esos mismos favores son poco consistentes en el tiempo, en medio de la polémica por la ley de matrimonio civil de no católicos a raíz del escándalo de Amy Ellen Wood[129], como frente a los mismos avances del protestantismo en todas partes y la secularización que alcanza más y más espacios de la vida cotidiana.

En estos años, los católicos mostraron más que nunca su militancia, su espíritu de cerrarse a cualquier posibilidad que llevara tarde o temprano a la tolerancia de cultos oficial. De hecho cuando el obispo de Puno, Valentín Ampuero, inicie una cruzada contra la obra de los adventistas en la misión de Platería[130], a orillas del lago Titicaca, tendrá muy en cuenta todos estos

[127] Mrs. Newell, *For Christ and Cuzco*. London, EUSA 1904., p. 113. En cuanto a los Jarriet, como el gobierno no pudo autorizar la revalidación de sus títulos educativos, y frente a los problemas crecientes, se retiraron en octubre, pero volvieron para quedarse en 1897, al año siguiente. Aunque no pudieron abrir su colegio. *Cf.* Juan José Calle, *Vistas Fiscales*. Lima, Lib. e Imp. Gil 1906., T. I, pp. 326-328; Kessler, o.c., p. 163.

[128] No sólo los protestantes tienen algunos problemas, también los primeros adventistas que llegaron a Arequipa, en 1898, y terminaron siendo encarcelados y deportados a su país, Chile. *Ibíd.*, p. 63.

[129] Que como decíamos antes, se le negó los derechos de casada y el mismo efecto legal del sacramento, pues estaban prohibidos tales derechos entre no católicos.

[130] La misión de Platería, la obra fundamental de los adventistas, una especie de reducción, con escuela, templo, talleres y tierras. Era la obra combinada del aimara preocupado por temas educacionales y discípulo de Forga, Manuel Zúñiga Camacho (clave para estudiar el movimiento social y los inicios del indigenismo en Puno) y los esposos Frederick y Ana Stahl. F.A. Stahl, *In the land of the Incas*. California, Mountain View, 1920; Barbara Westphal, *Ana Stahl of the Andes and Amazon*. Calif, Mountain View 1960; Money, o.c., pp. 14 y ss. También D. Ch. Hazen, *The Awekening of Puno: Government Policy and the Indian Problem Southern Peru 1900-1955* (Th. Yale University). California, 1974.

antecedentes. Entonces, la militancia llevada al paroxismo el 3 de marzo de 1913, luego de toda una campaña contra los adventistas, se realizó. Acompañado de una multitud, arrasará la misión de Platería y entregará a la gendarmería a Manuel Zúñiga y a los esposos Stahl, acusándolos en Lima de perturbadores sociales. Los destrozos ocurridos, las agresiones físicas, no sólo ocasionarán la indignación pública sino además que uno de los senadores por Puno presente formalmente un proyecto de reforma Constitucional del art. 4. Fue el último capítulo de una larga serie de enfrentamientos por el tema[131], pero que de hecho no serían ciertamente los últimos en la lucha, ya particular, del protestantismo en estas tierras[132].

IV

Lo que interesa destacar para los efectos de nuestro interés, es que el discurso y los actos de los sectores católicos en el debate sobre la tolerancia de cultos, supieron incorporar nuevos elementos como los masones o protestantes. Convertidos en importantes en los últimos años (condenados por el Papa los unos, llegados a establecerse en el país los otros) rápidamente ocuparon un espacio al lado de liberales y anticlericales como enemigos de la Iglesia. Ciertamente éstos supieron mostrarse partícipes con aquéllos en los temas de libertad religiosa, pero a los ojos del discurso católico, todos formaban parte de un mismo grupo que pretendía sembrar la impiedad en estas tierras. Al discurso coyuntural no le interesó si en el fondo los grupos liberales ayudaban estratégicamente a los protestantes o no y por qué ellos aceptaban esta ayuda. Era evidente que comulgaban en un interés por destruir la unidad religiosa (llámese reforma del art. 4) y era suficiente. De igual modo a nadie interesó las características especiales de la masonería y por qué apoyó la tolerancia entre 1886 y 1896, para luego dejar de tener presencia pública[133]. Para Huerta era evidente que todos esos actores pretendían cuestionar la

[131] Aquí sí participarían activamente los protestantes en la campaña final. De hecho consta que Ritchie asumió tal postura e incluso conversó con el senador Mariano Cornejo para apresurar el proyecto. *Cf.* Money, o.c., pp. 18 y ss.

[132] Los adventistas de Platería continuaron con su drama. Un grupo de terratenientes puneños, opuestos a sus programas educativos y proyectos de alfabetización, arrasaron varias veces la misión, ocasionando muchos muertos, hasta que finalmente el gobierno decidió protegerlos. Es una historia más ligada al drama social de Puno y las luchas entre indigenistas, educadores y comunidades, contra terratenientes y grupos de poder locales. *Cf.* Hazen, o.c.

[133] La Gran Logia del Perú había participado activamente como institución en la lucha contra los jesuitas (1886), por la ley de cementerios laicos (1888), la coyuntura de 1890 y la

religión única de la nación y que eran masones. Lo dijo en 1896 y lo creía de manera ciega desde 1884. De esta forma el discurso católico de fines de siglo, nutriéndose de la lucha secularizadora, de los nuevos vientos de León XIII, del espíritu militante plasmado en la Unión Católica y de los propios elementos que encontró en el camino y la retroalimentó, fue radicalizándose, ampliando cada vez el número de enemigos de la Iglesia: liberales, protestantes, masones, luego serían anarquistas, comunistas, etc. En y desde la polémica sobre la tolerancia de cultos, estos elementos tendrían el espacio correspondiente en el discurso católico de fines de siglo.

lucha por el matrimonio de no católicos (1896), por citar algunos ejemplos. Dio la impresión de una embestida masónica y así lo creyeron los católicos. Pero esta participación respondió más bien al hecho de que en su directiva y entre sus miembros más influyentes, se encontraban toda una serie de personalidades políticas e intelectuales del liberalismo. Lo que contribuyó a la participación política. No podemos sin embargo caer en la impresión que fue sólo una estructura al servicio de algún sector del liberalismo secularizador. Trataron también de darle coherencia interna al movimiento. La Gran Logia del Perú -rito escocés- promovió la creación de La Gran Familia Masónica, para con las logias de otros ritos coordinar unificación de símbolos, publicaciones y actividades (1889). Uno de sus impulsores fue Christian Dam (dentista holandés venido en 1870). Sin embargo curiosamente fue Dam quien, con su política arreligiosa, llevaría al movimiento a su agonía. En 1896 era el Gran Maestro de La Gran Logia del Perú. Ese año cambió el nombre de *La Revista Masónica* por *El Libre Pensamiento*, dejando traducir su credo radical y al filo del anarquismo. En 1897 ordenó que La Biblia se quitara de todos los ritos y exhibiciones masónicas. Dam creía que La Biblia era una ficción fraguada por monjes medievales supersticiosos. Esto ocasionó una conmoción en la estructura institucional. Desde el siglo XVIII la brújula, el cuadrante y la Biblia habían sido los símbolos básicos de la masonería. Empezó entonces la diáspora de muchos antiguos miembros. Intelectuales reconocidos se abstuvieron en el mejor de los casos de participar en las directivas. Por lo que la decadencia de las logias empezó. No es casual que 1896, año del ascenso de Dam, sea el último de participación activa de ellas por la tolerancia. Hacia 1900, de veintiún logias adscritas a la Federación, sólo subsistían nueve. El número de miembros también se había contraído.
Con el tiempo *El Libre Pensamiento* se convertirá en el órgano de la "Liga de Librepensadores del Perú". Para 1899 detectamos artículos de Dam, Carlos Paz Soldán, Mercedes Cabello, que como miembro honorario, luchará por la emancipación de la mujer. *Cf. Libre Pensamiento.* Lima, 8 de junio de 1899. Sobre la relación de masonería con anarquismo *Cf.* J.C. Mariátegui, "Antecedentes y desarrollo de la lucha clasista". En: *Ideología y Política.* Lima, Ed. Amauta 1980, p. 96. Sobre Paz Soldán y Mercedes Cabello *Cf.* Augusto Ruiz Zevallos, o.c., pp. 60-79.

CAPÍTULO 7

El final de un camino: la tolerancia explícita que llega (1913-1915)

I

Era un hecho que hacia fines del siglo y al trasponerlo, la tendencia de la época estaba indicando la secularización de mayores espacios de la vida cotidiana, a la vez que un número creciente de medidas legales iban apuntando a eso que la jerarquía llamaba la "descatolización del Perú", el drama de los nuevos tiempos, o en palabras del obispo Fidel Olivas de Ayacucho, "los signos malos de los tiempos"[1]. Al lado de una mayor convivencia con los extranjeros, de una mayor internacionalización del comercio y la economía nacionales y del surgimiento de nuevos y vigorosos espacios sociales de ideas sobre el país, diversas leyes que se iban dando encontraban un nivel de aceptación que difícilmente se hubieran dado treinta o cuarenta años antes. El número de entierros en cementerios laicos aumentaba, a la par que, al amparo de la ley de matrimonio civil de no católicos, también éstos se incrementaban[2].

Ideas nacidas a la sombra de un pensamiento liberal que las veía como lógica consecuencia del libre desenvolvimiento de la razón y el espíritu humano, se habían convertido en sostenes del ideal inmigracionista. Cuando se discutió sobre los cementerios públicos se puso bien en claro el componente de progreso e inmigración que traía consigo. Curiosamente esta tesis fue también compartida por los elementos radicales de fines de siglo (González Prada, C. Palma), quienes expresaron que las medidas traerían al inmigrante

1 Fidel Olivas Escudero, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rdvmo. Mons. Dr..., obispo de Ayacucho, dirige al Clero y fieles de su Diócesis dándoles a conocer El Liberalismo en sus diversas formas*, s.i. 1912.

2 Los matrimonios civiles celebrados entre 1897 y 1903 fueron 25 (y 67 en legaciones e iglesias protestantes), subiendo en 1909 solamente a 15. *Cf. Almanaque de El Comercio*. Lima, 1910, p. 234.

y la civilización, a los que se unieron elementos diversos, instituciones, grupos (protestantes, masones, etc.) que desde ángulos e intereses distintos también abogaron en esa dirección. Al lado, y enfrentados contra el orden existente, y dispuesto a su destrucción, grupos de anarquistas, los primeros de la hora al frente de los movimientos de masas proletarias en Lima, creyeron ver igualmente el inicio del fin de la "dictadura de la sotana" representante de una de las más nefastas de las esclavitudes del hombre: la religión.

En un ambiente de franca ebullición el discurso católico devino en grave, "Han llegado los días peligrosos del que habla San Pablo"[3] decía antes de morir el viejo obispo Tordoya, como presagiando los males que se cernían sobre la Iglesia. Tras lo cual las leyes llegaron, de matrimonio de no católicos y la práctica de entierros laicos, mínimas, pero constantes, mientras que los sucesivos congresos nacionales mostraban un interés por propiciar facilidades al extranjero y enfrentar con "leyes modernas" el espíritu del siglo. El debate intelectual, público o privado, tendía a orientarse con frecuencia por la necesidad de dar la tolerancia de cultos de una vez, aunque sin dejar de respetar el carácter oficial del catolicismo. Desde inicios del XIX había sido la bandera de un sector del liberalismo, y ahora frente a la necesidad de presentar un país 'civilizado' al exterior, se veía como importante esta reforma. Hacer, como decía Esteves "la más grande de todas las virtudes civiles y políticas: la tolerancia". Carlos Lissón mismo se daba cuenta de esta cuestión, al admitir que la prohibición del ejercicio de otras creencias era cada vez menos acatada "letra muerta; es rezago del coloniage... y del cual nadie hace caso"[4].

En este punto no sólo se hablaba de hacerlo por ayudar al extranjero, sino también por el progreso. Fue el gran objetivo de los grupos modernizadores, reformar el art. 4 de la Constitución de 1860. Se dieron la mano entonces progresismo e inmigracionismo. "Para salvar el porvenir del país, tan generoso como desgraciado... entonces, y sólo entonces acudirán a nuestras playas los hombres de todos los climas, de todas las creencias, trayendo el precioso contingente de su laboriosidad, honradez y hábitos de economía...". Mostrarse como país digno y civilizado, hacer como hicieron los Estados Unidos, pues "la emigración llevará el progreso, la actividad y el movimiento a los pueblos allende los Andes, rompiendo con ese estacionarismo que los detiene"[5]. Los que pensaban así, inmigracionistas y positivistas, no eran los únicos. También protestantes y elementos radicales tenían esas ideas, aunque no

3 P. J. Tordoya, *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Obispo del Cuzco dirige al Clero i demás fieles de esta diócesis*. Cuzco, Imp. de Minauro 1876, p. 7.

4 Lissón, o.c., p. 28.

5 Ortiz, o.c., p. 24-25.

conformaron parte de un Congreso que, creyendo en el progreso ordenado y ascendente de los pueblos, estuvieron de acuerdo con la tolerancia. Estos hombres prácticos serían los que, pensando en dar facilidades a los inmigrantes y modernizar al país, sin renegar del catolicismo, harían finalmente la reforma.

El ambiente, con todo, había estado muy caldeado aquellos años. Mientras Químper hablaba de libertad religiosa y de su "Iglesia libre dentro de un estado libre", los masones eran objeto de escándalo público y las iglesias protestantes se asentaban con fuerza en el territorio nacional. Tras el caso Penzotti, sus labores fueron más sistemáticas, cuestionando seriamente el sistema restrictivo. El ambiente era tenso y en franco proceso de ebullición, con prelados y sacerdotes que denunciaban la predicación de protestantes, la actividad de los masones y al liberalismo en avanzada. Mientras que hombres radicales como Manuel González Prada o civilistas como Ricardo García Rosell, organizando asambleas, se pronunciaban por la tolerancia de cultos "...que es condición indispensable para el progreso de la Nación"[6]. Grupos liberales y partidarios de la tolerancia se lanzaban, en diversas ciudades del país, a propagar la necesidad de reformar el art. 4 de la Constitución. Apoyados a veces por los protestantes, se abocaron a una campaña que abrió periódicos y lanzó libelos a la calle, mientras la Unión Católica y los mismos prelados, en Lima o el Cusco, denunciaban la alianza de los grupos "enemigos de la sociedad"[7].

II

Sin embargo, el tema no va a ser puesto definitivamente sobre el tapete, sino hasta 1913, y debido a una serie de problemas que se van a suceder en Puno, lugar de constantes problemas sociales entre indios y mestizos e indios y hacendados[8], y de una fuerte violencia por parte del gamonalismo serrano

6 *Cf.* Moya, o.c., p. 19.

7 En esa línea hay que advertir las constantes llamadas de atención de la Iglesia, como por ejemplo la actitud de la primera Asamblea Episcopal, en 1899, al prohibir a los fieles asistir a cultos disidentes, *El amigo del Clero* 234 (Lima, 12 de octubre de 1899) o las llamadas de atención contra el liberalismo y los 'errores modernos'.

8 Los problemas de tierras en Puno, entre comunidades y haciendas, y el grado de arbitrariedad de los hacendados para con los indios, se funden en estos años, con el nacimiento del movimiento indigenista, con la obra por la educación de Marcos Maguiña, los reclamos del entonces subprefecto Gutiérrez Cuevas, Telésforo Catacora, José Frisancho, Manuel Quiroga, etc., al lado de una fuerte prensa regional que aboga por la justicia social. *Cf.* D. Hazen, "The Awekening of Puno: Government Policy an the Indian Problem in Southern Perú 1900-1955" (Th. Dr. Yale University) 1974, pp. 35 y ss.

y su reticencia a ceder a los grupos de presión indigenistas y sus propuestas innovadoras.

Se ha dicho con mucho énfasis que la expansión del sistema de haciendas provocó en Puno unas condiciones económicas y sociales que deben ubicarse entre las causas de la violencia social desatada en la región entre fines del XIX e inicios de este siglo. Ya J.A. Encinas, por ejemplo, veía en la hacienda la base de la penuria económica y la desestructuración social regional. Mientras que J. Frisancho y Severiano Bezada, senador y más tarde Presidente de la Corte Superior de Puno (1921), aducían que las modificaciones en los patrones de relaciones paternales, el aumento de la pequeña propiedad individual -en desmedro de la comunidad-, los cambios en los estilos de vida y la presion del mestizaje cultural podían considerarse como las consecuencias válidas del proceso[9]. J.S. Urquiaga creía igualmente que la modernización de la agricultura y el aumento de la gran propiedad trajeron consigo el quiebre de la comunidad campesina, de diversas relaciones sociales y el consiguiente problema de tierras en la región[10]. Estudios modernos han corroborado buena parte de esos presupuestos iniciales[11].

El proceso de la modernización va de la mano de la internacionalización del comercio lanero, persistente desde 1830, pero que sufre una aceleración a fines de siglo y hasta 1919[12]. Lo cual implica innovación tecnológica de las haciendas, conformación de grandes latifundios, a la par de la redefinición de la relación con los indios colonos (trabajadores de haciendas), las comunidades y el agudizamiento del problema de tierras. Finalmente los

9 José Antonio Encinas, *La Criminalidad de la raza indígena*, o.c., p.78; José Frisancho, *Algunas vistas fiscales concernientes al problema indígena, del agente fiscal de Azángaro*. Lima, Tip. El Progreso 1915, p.30; Severiano Bezada, "Memoria leída en la apertura del año judicial de 1921, por el Presidente de la Corte Superior de Puno...", *Memoria de Justicia 1921*, pp. 414-16.

10 J.S. Urquiaga, *Sublevaciones de Indígenas en el Departamento de Puno*. Arequipa, Tip. Franklin 1916, pp. 36 y ss.

11 Jean Piel, "A propos d'un soulévement rural péruvien au début du vingtiéme siécle: Tocroyoc (1921)". En: *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XIV(1967); Francois Chevalier "La expansión de la gran propiedad en el Alto Perú en el siglo XX". En: *Comunidades*, III (1968) 8; Laura Louse Matby, *Indian Revolts in the Altiplano: The Contest for Land, 1895-1925*, Harvard College (Thesis B.A) 1972; Manuel Burga y Flores Galindo, *Aristocracia y Plebe*, o.c., M. Burga y Wilson Reátegui, *Lanas y capital mercantil en el Sur*, o.c.

12 *Cf.* Nils Jakobsen, "Ciclos y booms en la agricultura de exportación latinoamericana: el caso de la economía ganadera en el sur peruano (1855-1920)". En: *Allpanchis*, XVIII (1983) 21. Sobre su impacto en los cambios regionales, Bertram Geoff, "Modernización y cambio en la industria lanera en el Sur del Perú, 1919-1930". En: *Apuntes* III (1977) 6; Karl Karger, *Condiciones agrarias de la sierra sur peruana* (1899). Lima, IEP 1979; Heraclio Bonilla, "Islay y la economía del sur peruano en el siglo XIX". En: *Apuntes*, II (1974).

cambios de patrones de vida domésticos, aumento de la criminalidad y caída de los ingresos campesinos no son más que síntomas de este escenario[13]. En 1879 había 703 haciendas en el Departamento. En 1915 su número había subido a 3,219. La concentración se da sobre todo en Azángaro, Melgar, Huancané y Lampa (en su mayor parte zona quechua). Mientras en Ayaviri, Juli, etc., predomina la comunidad[14]. Con la concentración de tierras viene la modernización tecnológica y el fin de aparcerías y otros tipos de organizaciones al interior de la masa colona de la hacienda. Además de maquinarias que anulan puestos de trabajos[15].

Lo cual provocará reacciones violentas de las víctimas del proceso. Que se cruza con la defensa ardorosa que de ellos hacen una serie de personas e instituciones vinculadas al naciente movimiento indigenista, con un proyecto modernizador alternativo, que puede apreciarse, por ejemplo, en las ideas educativas, tendientes a integrar al indio a la sociedad moderna, y sobre todo, que sirva como mecanismo para defenderse de los hacendados. Se vislumbra en las primeras experiencias de Escuelas libres de 1903 y 1906; en la frustrada vida de la Escuela de Perfección de Telésforo Catacora en 1902; en las indicaciones del prefecto Salazar y Oyarzábal para la organización de escuelas de indios; en los comentarios del subprefecto Teodomiro Gutiérrez Cuevas o en las conclusiones lapidantes de José Frisancho, respecto a la injusticia de que es víctima el indígena y como remediarlo[16].

Pero por supuesto que la idea de educar a los indígenas, particularmente de las comunidades, tiene la oposición de los hacendados, que lo ven como un proyecto subversivo a sus intereses. Como de otros sectores sociales. Provocando a su vez un recrudecimiento de la violencia social.

[13] La crisis internacional de 1921 afecta severamente la región, exportadora de lanas, uno de los detonantes de las rebeliones campesinas. *Cf.* Burga y Reátegui, o.c.

[14] En Azángaro, entre 1879 y 1915, las haciendas pasan de 178 a 611. Hazen. o.c., p. 133; M. Benjamin Flores, *Monografía de la provincia de Lampa*. Arequipa, Tip. Quirós 1928; Manuel Quiroga, *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno*. Arequipa (Th. Dr. en Jurisprudencia) 1915.

[15] Francois Bourricaud, *Cambios en Puno: estudios de sociología andina*. México, Instituto Indigenista Interamericano 1967; Pedro Yrigoyen, *El Conflicto y el problema indígena (artículos publicados en "El Comercio" de Lima)*. Lima, Sanmartí y Cía 1922, pp. 22-23; *El Eco de Puno* XXVIII-9391 (16 de noviembre de 1926); Emilio Romero, *Monografía del Departamento de Puno*. Lima, Imp. Torres Aguirre 1928, p. 535.

[16] Marcos Miranda, *Autobiografía*. Puno, Tip. Camacho 1941; J.A. Encinas, *Un ensayo de escuela nueva en el Perú*. Lima, Imp. Minerva 1932; Hazen, o.c., p. 40; J. Frisancho, o.c.; También González Prada tuvo palabras al respecto, *Prosa menuda*. Buenos Aires, Eds. Imán 1941, p.80; *El Eco de Puno*, VII-984 y 1090 (27 de julio y 19 de diciembre de 1906); y el reportaje de Andrés Mayta, de Pomata, sobre los problemas que tuvieron las escuelas en las haciendas, *El Indio* IV-VIII (Julio de 1907).

Lo podemos ver en los tropiezos tenidos por Manuel Zúñiga Camacho Allca, propulsor de ideas educativas y quien hizo posible el ingreso de los adventistas a Puno[17].

Nacido de una familia de pequeños propietarios despojados de sus tierras por la concentración latifundista, obtuvo en Moquegua sus primeras letras, y luego emigró fuera del país, habiendo estado en Chile y California[18]. De regreso a su región, en 1898, es testigo de la violencia desatada por los mestizos en Acora[19]. Con ideas educativas y de justicia para los suyos, en su pueblo natal, Utawilaya, distrito de Platería, abrirá en 1902 una escuela privada, que pese a un arresto, y a un sinnúmero de agresiones de las que es objeto por gamonales y mestizos, mantiene en pie, incluso en 1906, en que elegido para hablar en la plaza de Chucuito el 28 de julio, diserta sobre el cambio de vida de los indígenas[20]. Activista indigenista, participa en una

17 Acerca de Camacho *Cf.* Luis Gallegos, *Manuel Z. Camacho, El campesino rebelde de Altipampa*. Puno, Centro de Estudios y Reflexión del Altiplano 1974; *La Voz del Obrero*, III-48 (15 de octubre de 1916) con una autobiografía de Camacho; *Platería: Vocero eventual de las inquietudes culturales del campesino puneño* II (1958) 2, V (1961) 5; *El Progreso* XXIII (1962) 61. Juliaca.
Se tiene noticia de la presencia adventista en el Perú desde por lo menos 1898. Ese año, dos chilenos, que predicaban por Mollendo, van a Arequipa a distribuir libros al Mercado, pero son apresados y deportados a costo del Gobierno Chileno. También en esa época, un tal Escobar, de profesión carpintero, predicaba y celebraba reuniones a puerta cerrada en Lima. Sin duda su discreción como la laxitud de la vida de una capital, hizo posible que no tuviera mayores problemas. Cuando en 1904, visitó Lima el misionero H.F. Ketring se dio con la sorpresa que había veinte creyentes en el grupo. Bautizó a siete -uno de ellos colportor de la Sociedad Bíblica Americana- y recogió la información de otros en provincias que también guardaban el sábado. Así en 1906 pudo organizarse la Misión Peruana, con sede en Lima, y con A.N. Allen como su primer presidente. En 1909 informaban que tenían "cuatro compañías" y algunos simpatizantes en provincias. Pero se trató sobre todo de un grupo urbano y limeño. Lo de Puno tuvo una historia, desde 1909 casi paralela. William A. Spicer, *Our Story of Mission*. Mountain View Calif., Pacific Press 1921, p. 269; Mrs. Newell, o.c., p. 63; Matilde Erickson Andross, *The Story of the Advent Message*. Takoma Park, Washington D.C., Review and Publishing Assoc. 1926, p. 293; Kessler, o.c., pp. 281-282.

18 Luego que su padre hubo de vender su terreno, pasó a poder de su tío, que trabajaba en la región salitrera de Tarapacá. Sería él quien lo inscribió en el Iquique English College, una escuela metodista. *Ibíd.*, p. 282

19 Luego de trabajar en las salitreras de Tarapacá y haber viajado bastante, regresó a su pueblo natal y compró un terreno. Después tuvo que prestar el servicio militar en Arequipa. Allí conoció al industrial Eduardo Forga, quien manejaba ideas progresistas, y de quien recibió probablemente mucha influencia respecto a la necesidad de crear escuelas campesinas (Forga, cercano en un inicio a la RMBU. impulsó el proyecto Urcos; luego convertido al adventismo, apoyaría desde el extranjero la Obra de Puno).
Cuando regresó a Platería fundó Camacho su escuela.

20 Ya en 1898 dio clases a veinticinco adultos, a puerta cerrada. Cuando abrió su escuela en 1902 tuvo que soportar golpizas, amenazas y arrestos. Ya en 1901 había sido objeto de

comisión que visita Lima entre 1907-1908 para denunciar los abusos a indios. Por aquellos años entra en contacto con los adventistas, que aparecerán en Puno en 1911[21].

Quienes arriben serán Frederick Stahl y su esposa, para iniciar la obra misional, estableciéndose en Utawilaya[22]. Allí levantarán una misión, con escuela, enfermería y talleres[23]. Hasta 1912 Ana Stahl y Camacho contaban con ciento cincuenta alumnos de toda edad. En 1913 tenían ya un colegio en forma, con 200 alumnos y lectura, aritmética, higiene y religión. Ante la cantidad de alumnos y nuevos pedidos de escuelas en la zona hubo de abrirse paso la idea de formar maestros, resultando la Escuela Normal de Platería. Mientras F. Stahl recorría en motocicleta la región estableciendo clínicas, escuelas y mercados libres, la obra empezó a transformar a muchos campesinos. "El sistema escolar adventista abrió el camino para la población indígena de la serranía, para que lograse personalidad propia y autono-

arresto. *Platería,* V-5 (1961) 6; Ch. Teel Jr. "Las raíces radicales del adventismo en el altiplano peruano" en *Allpanchis* 31. El hecho que fuera un colegio laico despertó las sospechas del clero, que vio en Camacho a un liberal o a un ateo. En una época que los centros eran católicos *per se*. El Obispo mandó entonces sacerdotes en misión a Platería, para persuadir a la gente de no enviar sus hijos a tal escuela. En uno de los sermones se les dijo "que no era la voluntad de Dios que recibieran instrucción de esta índole, y que si insistían en enviar a sus hijos a dicha escuela, se derramarían sobre ellos la ira divina en forma de peste, hambre y el desencadenamiento general de las fuerzas de la naturaleza". Pero como tal argumento sirvió de poco, el Obispo denunció a Camacho de agitador. La escuela tuvo que cerrar en 1907. Es así como aquél tuvo que ir en busca de los protestantes, para que les ayudara a continuar la tarea educativa.

21 Luego de haber cerrado su escuela en 1907, busca ayuda en Arequipa, en las figuras de Jarret y Ritchie. Pero como no tenían posibilidades de poder trabajar en Puno, termina contactándose con los adventistas. Ya los conocía merced a la predicación itinerante de algunos de ellos, que desde Bolivia iban a Puno en 1907. En ese mismo año Forga se había hecho adventista. En 1908 empezaron A.N. Allen y otros a preparar la misión y en 1909 F. Stahl, misionero en Bolivia, fue comisionado a ir periódicamente a Puno. En 1909 Camacho reabrió su escuela y en 1910 se bautizó. Finalmente en 1911 Stahl fue encargado de misionar totalmente en Puno. Así se trasladó a Platería. Matilde Andross o.c., p. 294 y ss; Kessler, o.c., p. 284 y ss.

22 F.A. Stahl, *In the Land of the Incas*. Mountain View, Calif., Pacific Press Publishing Assoc. 1920; Pedro Kalbermatter, *20 años como misionero entre los indios del Perú (apuntes autobiográficos)*. Paraná, ed. Nueva Impresora 1950; *Platería,* V-2 (1961), transcrito luego para la *Revista de Puno* por Remigio de Franco, de la Asociación Pro Indígena. También en la revista católica *El Eco de Puno* I-1 (1914), artículo de defensa de la incursión católica a Platería en 1913. Finalmente *El Deber Pro Indígena,* I-14 (1913). Sobre los Stahl además Alejandro Bullón Paucar, *El nos amaba*. Buenos Aires, Casa Editora Sudamericana 1976; Barbara Westphal, *Ana Stahl of the Andes and Amazon*. Mountain View, Calif., Pacific Press Publishing Assoc. 1968. El era enfermero y ella maestra.

23 Se utilizó la escuela de Camacho como base para la nueva escuela, también pequeña. Recién en 1913 se construye un edificio apropiado, a la vez que se obtienen todos los diplomas del caso para su funcionamiento.

mía"[24]. Muchos se quejaban con más fuerza de las arbitrariedades cometidas por las autoridades locales, como el conocido caso de Tomasa Mayta, quien reclamando por el asesinato de su esposo, en 1915 llegó a Lima con un memorial y la cabeza de su marido[25]. Lo cual no hubo sino despertar elogios de indigenistas y liberales puneños, como por ejemplo del radical Gamaliel Churata, cofundador del grupo "Orkopata", quien exclamó que se estaba viviendo una "revolución en Platería". O Encinas, que pidió solidarizarse con tal labor. Incluso Dora Mayer, tildando la obra de ser proimperialista, no dejó de asombrarse. Como decía González Prada, los adventistas sorteaban las inclemencias del altiplano, mientras los jesuitas enseñaban a los ricos de Lima[26].

Indudablemente la obra educativa de Camacho y la misional de los Stahl contaban con enormes resistencias de sectores no dispuestos a cambios en los patrones tradicionales de convivencia en Puno. Camacho incluso, representaba el caso flagrante del indio dispuesto a demoler el edificio de aislamiento que sumía a los comuneros. Portaba un ideal educativo, que al lado del religioso de los adventistas, cuestionaba el *status quo* regional. Camacho y los Stahl –y más tarde los sucesores de estos– creían fervientemente en el doble objetivo de la educación: evangelizador y liberador social, pues permitía un acceso a la Biblia, al conocimiento escrito, y a su vez, de la mano de la conversión adventista, a un nuevo estilo de vida, donde la revalorización personal y redefinición de patrones de conducta condicionaban el fin de una serie de ataduras sociales. Camacho y los misioneros insistirán siempre en este interés "moralizador". En la escuela de Platería, y luego en las siguientes que se irán abriendo con los años sucesivos, se va a practicar una vida de temperancia, de rechazo al alcohol, coca, concubinato, al mismo tiempo que

24 Ch. Teel, o.c., p. 216. *Cf.* además F. Stahl, o.c., p. 187; Westphal, o.c., pp. 39 y ss; Hazen,o.c., pp. 121 y ss. Se dice, aparte, que a los cultos de los sábados asistían hasta ochocientas personas. Kessler, o.c., p. 288.

25 Hazen. o.c., p. 41; Gamaliel Churata, 'Prólogo'. En J.A. Encinas, *Un ensayo de escuela nueva*, p.VII; Ch. Teel, o.c., p. 216-217. Andrés Pomata había estado veinte meses en prisión por haber fundado once escuelas.

26 El padre de Churata, zapatero, fue uno de los primeros adventistas de la ciudad de Puno. R. Chambi, *La obra educativa de los adventistas en el Altiplano*. Puno, Tip. Comercial 1959, p.39; Encinas, o.c., pp. 148-149; José Tamayo Herrera, *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima, Ed. Treintitrés 1928, p. 95; Dora Mayer de Zulen, "La instrucción en la República". En: Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Lima, Biblioteca Amauta 1923, pp. 161-167; M. Gonzáles Prada, *Propaganda y ataque*. Buenos Aires, Imán 1939, pp. 85-89, 119. Sin embargo J.C. Mariátegui y Luis E. Valcárcel no mostraron ese mismo entusiasmo con respecto a la obra adventista. J.C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta 1972, p. 167; Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, p. 10.

se enseñe a leer y escribir, a labores de higiene personal, etc. Lo cual facilitará un cambio de actitudes ante sus derechos personales y colectivos y una visualización de quiénes se oponen a ellos. La Biblia se convierte además en el vehículo dinamizador de esta nueva toma de conciencia. Como la religión que portan. El sentirse "hermana", "hermano", solidarios, les da mucha fuerza moral. O el saber que están apoyados por los misioneros, los "gringos", un aliciente que no debe ser perdido de vista[27].

Por supuesto que las reacciones fueron obvias. En un medio rural donde se veía con menosprecio a los indígenas de comunidades y pequeños propietarios, donde los mestizos ("tinterillos", abogados, jueces de paz, subprefectos, comerciantes, etc.) monopolizaban la vida provincial, los puestos públicos y estaban al servicio de intereses de poder, tales desajustes cuestionaban sus privilegios. Los gamonales tildaron a estas campañas educativas como subversivas. Así como la Iglesia Católica, tradicional monopolizadora del control religioso. La llegada de los adventistas no le significó ninguna gracia a ella, acostumbrada a no tener competidores en el espacio de lo sacro. No se trataba además sólo de cuántos indígenas se acercaban en Platería al adventismo, ni las prédicas heterodoxas de los Stahl. También económicamente la afectaba esta irrupción. Acostumbrada a fiestas patronales que subvencionaban las comunidades, cofradías y tierras de santos que velaban, como "primicias" y otros obsequios permanentes que recibían los párrocos de distritos; el pase de muchos indígenas de una misma comunidad al adventismo no le debió parecer menos que grave. Los nuevos adventistas se negaron rotundamente a participar e incluso sostener económicamente tales ritos e impuestos onerosos. Lo que modificaba radicalmente también la relación tradicional existente en este plano. Asimismo la obra educativa de la escuela, que preparaba al educando para darse cuenta de las realidades regionales, suponía una nueva crítica al monopolio católico, que implicaba una reacción violenta. Un sacerdote, dirigiéndose a la masa indígena, a propósito de la experiencia de educación campesina, dijo que "Dios ha dicho que ustedes deben dedicarse a pastorear su ganado y no a aprender a leer, haciendo llorar a vuestros padres y a vuestras madres; por eso caen tantas desgracias para ustedes y cada año tienen cosechas tan malas"[28]. Evidentemente se unían sacerdotes,

27 *Cf.* E.H. Wilcox, *In Perils Oft.* Nashville, Southern Publishing Assoc. 1961, pp. 104 y ss; Bárbara Westphal, o.c.; Kessler, o.c., pp. 230 y ss; Stahl, o.c., pp. 102 y ss; Fabio Camacho, "La Obra educacional de los adventistas". En: Luis E. Valcárcel, o.c., pp. 159 y ss; Erasmo Roca, *Por la clase indígena*, pp. 200 y ss; Alfonso Torres Luna, *El problema de la educación del aborigen peruano.* Lima. Imp. Lux 1940, p. 76; Pablo Apaza, "Los adventistas y la educación del indio en el Departamento de Puno". Lima (Tesis, UNMSM.) 1948.

28 González Prada, o.c., p. 80.

gamonales y mestizos en un mismo frente, ante el adventismo, como lo expresó bien el subprefecto Mariano Vicente Cuentas, que amenazó a los que aprendieran a leer con cortarles la mano o enviarles de conscriptos al ejército[29]. En el fondo, el hecho de que transgredieran la intolerancia religiosa (art. 4) era una excusa que escondía esto otro. Un motivo más terrenal.

La prédica adventista no fue bien vista por el obispo de Puno, Valentín Ampuero. Amenazará, bajo pena de excomunión (como Bandini en 1890 o Falcón en 1896) a cuantos trabajen en la construcción de la misión de Platería, desarrollando una activa propaganda que presentaba a los adventistas como extranjeros dispuestos a ultrajar a los peruanos. En esas circunstancias el 3 de marzo de 1913, el obispo, con el gobernador, dos jueces de paz de Chucuito y doscientos indios católicos, asaltaron la misión, la destruyeron y se llevaron a Camacho y a siete indígenas adventistas[30]. Pero la Corte Superior de Puno los liberó (11 de marzo), puesto que consideraba no haber lugar para la acción intimidatoria, aunque decidió pasar el caso a la Corte Suprema de Lima, por tratarse de un tema delicado. En agosto la Corte Suprema ratificó el fallo. En vano Ampuero envió notas, con algunos sacerdotes, acusando a los adventistas de fomentar el desorden en el campo. En Puno mismo, la opinión de la prensa liberal fue rotunda en cuanto que el obispo se había excedido en sus atribuciones, pues su actitud debió ser la de denunciar el caso al Prefecto, y no la de arrestar a los adventistas[31]. Mientras el clima político entraba en una rápida ebullición, el senador S. Bezada presentaba en su cámara un proyecto de reforma del art. 4 de la Constitución.

Alarmados en Lima por la creciente agitación social de Puno, ya antes de los sucesos de Platería, el reformista gobierno de Guillermo Billinghurst

29 *El Eco de Puno*, XII-984, (27 de agosto de 1906) 3-5.

30 Los Stahl estaban de compras. La turba destruyó la escuela, los materiales didácticos, la clínica, etc. Trataron de obligar a los indígenas adventistas a arrodillarse ante el obispo. Cinco que se rehusaron fueron amarrados. Zúñiga Camacho fue acusado de ser corruptor de indios y el obispo le dijo que traía órdenes del Presidente (Billinguhrst) para extirpar la idolatría, a lo que este contestó que era falso, pues si no hubiese sido tramitado por el Prefecto y no por el obispo y las autoridades menores de Chucuito, diciéndole además que gracias a los adventistas los indios habían dejado el licor y la coca. Zúñiga Camacho fue atado y azotado por un sacerdote, pero gracias a la intervención de su hijo, el obispo se interpuso y fue finalmente conducido, con otros indígenas a Puno. *Cf.* Money, o.c., pp. 14-17; F. F. Stahl, o.c., pp. 162 y ss.

31 "El encarcelamiento de los Protestantes", *La Unión* (10 de marzo de 1913) y Carta de Manuel Camacho al Dr. Isaac Deza del 7 de marzo de 1913. En Stahl, o.c., pp. 139 y ss; Rubén Chambi. o.c., p. 37; Kessler, o.c., pp. 231 y ss. En Lima, el periódico anglosajón, *Wets Coast Leader* del 2 de octubre de 1913 se hizo eco del incidente y fue enviado con un despacho informativo a Washington, por el ministro norteamericano en Perú, H. Clay Howard. U.S. State Office. 823.404.14. Cit. por Floyd Greenleaf "A footnote in Adventist History". En: *Special Studies Journal*, I (1984) 4-7.

había enviado a Pedro C. Villena, como Comisionado Investigador (Junio de 1913). Quien concentró su trabajo en la provincia de Lampa y levantó un informe elocuente: denunciaba la usurpación de tierras por parte de los gamonales a comunidades y pequeños propietarios, los abusos de los que son objeto los indígenas en la vida cotidiana, la corrupción del sistema judicial, controlado por gamonales y mestizos, etc[32]. Certificaba una situación convulsionada y de extrema violencia, como en 1911 el liberal Francisco Mostajo lo había denunciado para Azángaro, creciente conflictividad producto de la expansión latifundista. Poco después los sucesos de Platería y la masacre que ocasionó a los indios el gamonal Manuel Abarca Dueñas en el distrito de Azángaro, en ese año 1913, ratificaron tales tesis. Billinghurst se vio obligado a enviar esta vez a un Comisionado Especial, Teodomiro Gutiérrez Cuevas (futuro Rumi Maqui), para estudiar la situación (Octubre, 1913). Recorrió las zonas quechuas, de fuerte concentración gamonal y colona, anunciando el fin de las injusticias y la reivindicación de los derechos comunales. Lo que provocó una reacción de los hacendados, quienes lo atacaron en Juliaca, y hasta su regreso a Lima en noviembre, no cejaron en criticarlo[33]. Ampuero en esos días había salido de Puno, para apaciguar los ánimos de la región[34].

En los años siguientes los adventistas, no van a dejar de ser víctimas de la violencia social. A partir de Platería van a expandir sus escuelas y casas de misión, primero dentro de la zona aimara (Chucuito y Huancané), y luego a la zona quechua, la más álgida. Será obra del sucesor de F. Stahl, el misionero argentino Pedro Kalbermatter, pues la experiencia previa de 1916 terminó como lo ocurrido el 5 de julio, cuando los sacerdotes Julio Tomás Bravo y Fermín Manrique dirigieron un ataque contra los Stahl mientras trataban de establecer una escuela en Queñuani, Chucuito. Semanas después, en Sandia, serían golpeados por un grupo de cincuenta campesinos. Se los agredía por establecer escuelas, incluso apresándolos y amenazando a sus indios bajo cualquier pretexto. Sería un hombre decidido, Kalbermatter, quien en 1920 empezó con fuerza la tarea de desarrollar las misiones y escuelas

[32] Ministerio de Gobierno. *Informe que presenta el doctor Pedro C. Villena...*, Lima, Imp. del Gobierno 1913, pp. 15-50.

[33] Más tarde, a la caída de Billinghurst, huirá a Chile y luego reaparecerá en Puno, liderando las gigantescas sublevaciones en Azángaro. *Cf.* Gutiérrez Cuevas (20 de septiembre de 1913), "El Comisionado Especial del Supremo Gobierno a los pueblos de habla Quechua del Departamento de Puno". En: Jorge Basadre, *Introducción a las Bases Documentales para la historia de la República del Perú.* Lima, P.L. Villanueva 1971, T. II, p. 668. Sobre los disturbios de Saman, *El Deber Pro-Indígena* I-14 y 15 (1913), II-1 y 18 (1914); Luis E. Valcárcel, o.c.; Burga y Flores Galindo, o.c.

[34] Stahl, o.c., pp. 183 y ss; Money, o.c., pp. 18 y ss.

entre quechuas. No le fue fácil. La primera escuela que levantó en Samán, en julio de ese año, fue arrasada a poco de quedar construida. La segunda en Laro, levantada por setecientos campesinos, hubo de soportar repetidos ataques de los gamonales. Por último, a fines de 1920, murieron doce adventistas. Meses después otra incursión de los gamonales hizo perecer a quince campesinos más. Otra misión en Llallahua, provincia de Azángaro, será atacada reiteradas veces. E. H. Wilcox informó que en esa misma área hubo ataques repetidos en los años siguientes. Siempre las escuelas eran destruidas y los maestros atemorizados. Es el caso de Asillo[35]. Se cuenta que cada escuela adventista tuvo sus propios mártires[36]. Lo cual era denunciado repetidas veces ante las autoridades[37]. La prédica misionera adventista es entonces un capítulo más de la lucha secular puneña. Como el de los consecutivos siguientes ataques que recibió de la Iglesia Católica. No desmayaron ni un momento luego de 1915 en combatir con todo tipo de armas a los adventistas. Basta leer *El Heraldo*, la publicación conservadora regional, para darse cuenta. No desmayaron en atacar sus doctrinas, de tildarla de herética, de aducir que con sus escuelas fomentaban las rebeliones indígenas, y de insinuar que los misioneros americanos no eran más que avanzadas de la política yanqui imperialista. E incluso, paradójicamente, los acusaban de comunistas. Se creyó ver en ellos los cuestionadores de la religión estatal. Y se pidió casi siempre la anulación de sus colegios, bajo pretexto de no tener licencias

35 *El Deber Pro-Indígena* IV-40 (1916), p. 207; Hildebrando Pozo. En: *Pedagogía* I-2 (1940), p. 61.

36 Sobre los ataques a escuelas: *El Siglo* 21 de junio de 1916; Pedro Kalbematter, o.c.; pp. 33 y ss; Wilcox, o.c., pp. 112 y ss; F. A. Stahl, o.c., pp. 127 y ss; Kessler, o.c., pp. 293 y ss. Inscritas por supuesto, en la ola de masacres de indígenas, por parte de gamonales, en aquellos años: Samán 1913, Azángaro-Huancané, San José (Azángaro) 1915; Sandia 1917, Santiago 1920, Lampa 1921 y Huancané y Azángaro 1923. Se trataba, como bien lo refirió Daprognie, de un abuso colectivo contra los indios. J.E. Daprognie, *La verdad en la cuestión indígena*. Arequipa, Tip. Quiroz, pp. 6-7; Emilio Romero, "Alzamiento de indios", *Revista de Ciencias jurídicas y sociales* I-2 (1928); Dora Mayer, "Historia de las sublevaciones indígenas de Puno". En: *El Deber Pro-Indígena* IV-48/49 (1917); Anónimo, *Azángaro, Pavorosa masacre de la hacienda Calla por el subprefecto Alejandro Choquehuanca*. Arequipa, Tip. Quiroz 1927; Mauro Paredes, *Sublevación de Calacha* Mimeo s.a.; Anónimo, *El problema indígena de Samán, provincia de Azángaro (dedicado a los mártires indígenas que fueron masacrados en los aillos de Samán, 1913)*. Puno, Tip. Comercial 1926.

37 Desde 1922, cuando se crea en Lima la Sección de Asuntos Indígenas, llegan repetidas quejas de ataques de gamonales a las escuelas. Se pide frente a ello la protección a las escuelas. Hildebrando Pozo, *Del Ayllu al cooperativismo socialista*. Lima, Peisa 1973, pp. 231-232; Los senadores por Puno Noriega y Cáceres reclaman garantías para los indios de Atuncolla, que construyen sus escuelas. Perú. Congreso. Cámara de Senadores (sesión del 10 de enero de 1925). Ya en 1920, y a raíz del asalto a Laro, Kalbermatter había obtenido en Lima un fallo judicial de protección a los colegios.

apropiadas, que "lavaban el cerebro", etc. Lo que supuso más de alguna escaramuza por parte de los misioneros con las autoridades educativas[38]. Pero que no impidió el crecimiento de sus escuelas y misiones, ni tampoco que tuvieran muchos defensores, quienes los veían como auténticos transformadores del espacio rural sureño[39].

III

Los acontecimientos de Platería (1913) provocaron la presentación en el Senado (el 25 de agosto) del proyecto de reforma del art. 4 de la Constitución de 1860, a cargo de uno de los dos senadores por Puno, Severiano Bezada. El proyecto, considerando que se debería estar a tono con el espíritu del siglo, planteaba la supresión del último párrafo de dicho artículo "y [El Estado] no permite el ejercicio público de otra alguna", con lo cual dejaba sentado la tolerancia[40]. El momento había sido el indicado, y si antes diversos sectores del Congreso no se habían pronunciado al respecto, pareció el momento de hacerlo. El Senado y la cámara de diputados lo aprobaron con

38 *El Heraldo*, I-13 (6 de diciembre de 23), IV-210 (6 de septiembre de 28), VI-268 (17 de octubre de 29), VI-271 (7 de noviembre de 29), VI-299 (22 de mayo de 30); "Los alumnos católicos no deben asistir a escuelas protestantes". En: *La voz de Puno: órgano Oficial del Obispado* I-2 (1948); Intervención del sacerdote-diputado García en Perú. Congreso. Sesión extraordinaria del 19 de diciembre de 1921; *La política indigenista en el Perú*. Lima, Imp. Lux. 1940, p. 49: Aunque, los que estudiaban en las escuelas tenían garantías de ejercer sin licencias, provisionalmente, fue siempre esto objeto de críticas opositoras.

39 J.A. Encinas, *Un ensayo de Escuela Nueva*, p. 149; Alfonso Torres Luna, *El problema de la educación del aborigen peruano*, pp. 106-109; Intervención del Diputado Ulloa en Perú. Congreso. Cámara de Diputados (sesión del 3 de diciembre de 1928); Erasmo Roca, *Por la clase indígena*, pp. 200 y ss; Intervención del diputado José Antonio Encinas en Perú. Congreso. Cámara de Diputados (sesión del 22 de abril de 1920); *El Siglo*, VI-1548-1549 (10 de enero de 1920). El número de adventistas en Puno pasó de 445 en 1916 a 5,963 en 1924, el de escuelas de 19 a 80, con 89 profesores y el de alumnos de 2,200 a 4,156. Cifras como promedio, mantenidas hasta 1946. Hay que, empero, entender el concepto amplio de escuelas y "alumnos" en el medio rural. Hazen, o.c., p. 112; Wilcox, o.c., p. 62 y ss; Gladys del Carmen Medina Ramos, "Los núcleos escolares campesinos en el Perú y la parcialidad de Pallalla". Lima (Tesis UNMSM.) 1964; *Gaceta Oficial de Educación*, X-92 (1958); Rubén Chambi, o.c.; Kessler, o.c., pp. 157 y ss. A los adventistas les siguieron, de manera sistemática, la Sociedad Pro-Derecho Indígena (f. en 1922), fundando escuelas, y luego la misma Iglesia Católica.

40 "El senador que suscribe, teniendo en consideración que las leyes deben conformarse al espíritu que corresponde a la época en la cual han de regir, propone se reforme la parte terminal de dicho artículo, que dice: 'y no permite el ejercicio público de otra alguna', de manera que el referido artículo quede así: Art. 4 "La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica y Romana; el Estado la protege". Money, o.c., pp. 17-18.

gran celeridad, aunque dado su carácter de reforma, exigía su ratificación definitiva en la siguiente legislatura ordinaria[41].

Ante la aparente unanimidad de los sectores políticos y de la prensa liberal y moderada por la tolerancia, los sectores católicos intentaron movilizarse. El arzobispo de Lima, como antaño, envió a sus sufragáneos una circular invitándolos a pronunciarse al respecto, procurando unir a los fieles, y a través de las organizaciones católicas (Unión Católica) propiciar el envío de actas de protesta, por la desprotección a la religión católica y cuestionando la capacidad de los diputados y senadores, elegidos por católicos, para tomar tal decisión de reforma. Sólo algunos obispos reaccionaron, como Pedro Drinot Piérola, de Huánuco, a través de una senda pastoral, en la cual

41 Parece, y lo cual vuelve a corroborar nuestra tesis expresada en el capítulo anterior, que los misioneros Maxwell (adventista), Ruperto Algorta (metodista) y John Ritchie (de la EUSA), enterados del proyecto de Bezada, fueron a felicitarlo y a expresarle la necesidad de colaborar para la consecución de una auténtica libertad religiosa en el Perú. A lo que el senador contestó que sólo le interesaba la tolerancia, y en todo caso por ser una directiva de su partido. La posibilidad de organizar grandes manifestaciones públicas no podía más que provocarle esa rotunda negativa. Lo suyo tenía un fin práctico.
Fue Mariano Cornejo, Presidente de la Comisión de Constitución, quien se mostró más permisivo al interés protestante de prestar su concurso. Admitió –tal vez por compromiso– un plan de acción: mientras se ventilara en el Senado el proyecto, Ritchie se dedicaría a montar una campaña de prensa de apoyo, y Algorta a buscar la ayuda de núcleos obreros. No sabemos los resultados reales de tal plan. En todo caso debieron ser mínimos, tanto por el poco impacto social del protestantismo en esos momentos, como por el interés liberal de entonces, de evitar dar una dimensión exagerada a la medida. Va en nuestro auxilio el hecho de que sólo sabemos de la "campaña de prensa" de Ritchie, por los artículos aparecidos en las publicaciones por él promovidas, excesivamente restringida al mundo protestante, como por las cartas enviadas a "los amantes de la libertad" y la conformación de los Comités Pro-Libertad de Cultos, dedicados a recoger firmas. Todo entre protestantes. Incluso la labor de Algorta, salvo sus gestiones ante el Centro Liberal Obrero, de Roberto Avilés, con quien acordó un movimiento a favor de la reforma, brilla por la escasez de sus frutos. A pesar que entre los miembros de sus iglesias habían trabajadores fabriles. Tal vez el hecho que la mayoría de centros obreros estaban controlados por anarco-sindicalistas (curiosamente ausentes en la contienda final), como el hecho que el Centro Liberal Obrero tenía poco poder de convocatoria, dada sus raíces más bien liberal tradicionales, o el escaso peso de los obreros protestantes, al interior de este mundo, y su opción política manifiesta, puede ayudarnos a comprender el desenlace de tales gestiones. A despecho de sus biógrafos, que han exagerado sus acciones. Sin embargo merecen la atención. Ritchie más tarde plasmó sus experiencias del caso en el manuscrito *How Peru attained Liberty of Workship*, en poder de los descendientes de H. Money. Money, pp. 18 y ss. *Cf.* además *El Mensajero*, Revista de la Iglesia Metodista Episcopal del Perú. Lima, Julio de 1915; enero-febrero de 1917. Sobre obreros protestantes *Renacimiento*. Lima, enero de 1936, trae una lista más el testimonio de R. Algorta. Las preguntas válidas en el punto son: ¿qué tan importantes eran en el mundo del proletariado organizado?, ¿y hasta qué punto sus intereses liberal tradicionales los hacían minoritarios al interior del espectro anarquista, anticlerical, y socialista de 1915? Temo que sus opciones políticas eran más bien conservadoras. Como los gremios a los cuales pertenecían. Empero, urge un estudio al respecto.

fustigaba la necesidad de una tolerancia expresa, dañina para la armonía nacional, cuando de hecho existía una tolerancia implícita, y proponía a sus colegas orientar la acción a la conquista de los laicos, elemento básico, que más allá de las leyes, habría que cuidar[42]. *El Amigo del Clero* se mantuvo alerta de los acontecimientos[43]. Sin embargo ni las actas llegaron a su destino, ni el arzobispo asumió una actitud decisiva de enfrentamiento al legislativo[44]. El 1 de octubre de 1914, el Senado ratificaba su decisión del año anterior, y aunque la cámara baja no tuvo oportunidad de hacerlo en esa legislatura, si lo hizo en la siguiente, en una única sesión, y por aplastante mayoría[45].

Sólo una minoría de parlamentarios católicos se opuso a la medida[46]. La mayoría, en nombre de la 'Civilización', consideró necesaria tal reforma, sacando a la luz el argumento de poner al país al lado de los países 'civilizados'. En ningún momento se osó establecer un Estado laico (en la ratificación de Diputados, apenas uno optó abiertamente por esto), se trataba más bien de "un proyecto de tolerancia de cultos; lo que significa hacer obra de bien y provecho al país, aspirar a su progreso y engrandecimiento..."[47]. La tolerancia de cultos había nacido con una finalidad práctica y era la de proteger

[42] P.P. Drinot Piérola, *Instrucción Pastoral que..., obispo de Huánuco, dirige al Clero y fieles de la Diócesis, con ocasión de la proyectada reforma del artículo 4 de la Constitución*. Lima, Imp. del Correo 1913. Hubo otras pastorales de prelados al respecto. Por ejemplo la de Farfán de los Godos, obispo de Huaraz. Se desconoce, sin embargo, si Mons. Mariano Holguín, de Arequipa, o Mons. Fidel Olivas y Escudero, de Ayacucho, con ideas "de avanzada" (*Cf.* cap. *supra*), hicieron lo propio.

[43] *Cf.* por ejemplo: "La reforma del artículo 4 de la Constitución" 861. Lima, 15 de octubre de 1915.

[44] Mons García Naranjo apenas si nos dejó una pastoral publicada en: *El Amigo del Clero*, al respecto. Sobre las actas y su frustración *Cf.* García Jordán, *Iglesia y Poder*, pp.248-249.

[45] 71 votos contra 11. Sesión del 20 de octubre de 1915, registrada en Perú. Congreso. Cámara de Diputados. *Diario de Debates*, pp. 895-906. Donde se utilizaron toda serie de argumentos y citas, incluso un folleto de J. Ritchie al respecto, y un editorial de *El Heraldo*, como pruebas de la aprehensión que también sentían los protestantes por la medida.

[46] Fueron argumentaciones tales como: lo anticonstitucional de la medida, pues al no haber sido aprobado por ambas cámaras en 1914, debía iniciarse el trámite de nuevo; o su inoportunidad dado que el Vaticano estaba mediando en el conflicto con Colombia (el Vaticano no se llegaría a pronunciar sobre el asunto). También se argumentó el temor a que los indígenas se subleven al ver esta medida, o el de Drinot, que podían ser ganados los indios a la idolatría, a las nuevas creencias protestantes, masivamente. Drinot Piérola, *La Libertad de Cultos y la Acción Social Católica en el Perú*. Huánuco, Imp. del Seminario 1915, p. 16. Nada de ello ocurriría.

[47] Intervención del diputado Peña Murrieta. Perú. Congreso. Cámara de Diputados. *Diario de Debates*, p. 904.

al inmigrante y hacer del Perú un país 'moderno y atractivo.' Como en la ley de matrimonio civil, muy pocos estaban dispuestos a cuestionar su fe y creencias. Se trataba de lo otro, de hacer favorable el Perú pues "si el proyecto... tuviera por finalidad modificar la religión del estado, me pronunciaría resueltamente en contra" al decir de un diputado a favor de la ley modificatoria. Así, en el fondo, y como producto de los escándalos ocurridos la ley llegaba por un fin práctico y necesario.

Pero quienes hubieran esperado una batalla final, un último acto de rebeldía, una prueba ciega de rechazo a la ley, por parte de algunos católicos, no se vieron defraudados. El día 11 de noviembre los diputados y senadores se reunieron para sancionar el proyecto ya aprobado. Una simple formalidad. Pero que algunos feligreses, algunos sacerdotes, los jesuitas, la Unión Católica de mujeres, no ya ni prelados ni otro tipo de instancias añejas, decidieron aprovechar. Hicieron circular previamente escritos alarmistas, libelos incendiarios, para tratar de llamar la atención entre el público limeño. Incluso la última salida de la procesión del Señor de los Milagros, a inicios del mes, fue convertida en una parafernalia preparatoria. El día 10, miércoles, la directiva de la Unión Católica de Lima, con algunos directores de colegios religiosos, se reunieron para ultimar la movilización. El jueves 11 hicieron circular el siguiente llamamiento:

> "¡Católicos al Congreso!
> ¡Día de luto para el Perú, 11 de noviembre de 1915, día el más desgraciado y trascendente desde la independencia; porque será el principio de males... para el indio, el hogar y la sociedad; día en que se remueve por vez primera la granítica y secular piedra sobre la que descansa la moral y el orden público; hoy se levanta la compuerta al torrente de males que harán tambalear el edificio social, hoy se disuelve nuestro poderoso y único lazo de unión– Adiós Santa, divina y Verdadera religión de Jesús! ¡Hoy te desgarran y te destruyen nuestros representantes!
> ¡Peruanos a la brecha!
> Salvemos el artículo 4, salvemos la Religión del Perú...
> ¡Al Congreso todos!"[48].

Ese día, mientras utilizaban algunos medios de información para crear una sensación máxima de exaltación[49], se preconcentraron en las parroquias de

[48] Consignado en *El Comercio*, 12 de noviembre de 1915.

[49] *Cf.* Vélez, P.M. "Las causas y efectos de la libertad de cultos en el Perú". En: *El Comercio*. Lima, 11 de noviembre de 1915.

La Caridad y Concepción muy de mañana. Luego marcharon al Congreso, cantando "¡Corazón: tú reinarás!". Mientras la Unión Católica de Caballeros tomaba la parte alta de las tribunas, grupos de sacerdotes, Apostolado de la Oración, los alumnos del Colegio La Inmaculada, se distribuían en los otros ambientes. Conforme los alumnos de los otros colegios iban llegando (de La Recoleta, del San Agustín) portando sus estandartes y banderas, mientras cantaban el Himno al Sagrado Corazón de Jesús, la guardia trataba de mantener el control en la puerta y pasillos del recinto. Cuando la Sra. Evangelina Cáceres, Presidenta de la Unión Católica de Damas llegó, fue recibida en medio de "¡Viva la Libertad Cristiana!", "¡Viva Jesucristo!", "¡Mueran los herejes!". También se daban vivas al diputado Pbro. Sánchez Rangel (representante por Celendín) o al diputado Pacheco, núcleo minoritario conservador. En cambio, cuando llegaron al hemiciclo los conocidos diputados liberales, como Alberto Secado, Matías Manzanilla, o J.M. Químper, se les gritó "¡Muere liberal!", "¡Hereje!", "¡Mal cristiano!", "¡Químper renegado!", "¡Traidor!"[50].

La idea de la presión era evitar que hubiera *quórum* para promulgar el proyecto. Un acto desesperado. De allí que los diputados eclesiásticos se refugiaran en la cafetería del Congreso, mientras que a los representantes poco conocidos en su filiación ideológica, se les increpaba de las tribunas a que se fueran. "¡Humberto, no consientas que promulgen la ley! ¡No hagas daño a la religión!". Pero el *quórum* se logró con mucha facilidad, y el diputado Peña Murrieta, como Presidente de ambas cámaras dio inicio a la sesión. Las señoras de la Unión Católica se exasperaron y empezaron a gritar "¡Traidores!". La guardia hubo de desalojarlas, mientras en el griterío no cejaban de exclamar "¡Muera el liberalismo!". En medio del tumulto, Evangelina Cáceres trató de hablar a voz en cuello, pero la del Presidente la obligó a callarse.

La sesión fue protocolar y breve. No hubo que votar. Sólo se procedió a su promulgación[51]. Finalmente Peña Murrieta sentenció: "promulgada la ley,

50 Todo ello narrado magistralmente por *El Comercio*. Lima, 12 de diciembre de 1915, a página entera.

51 "Rodrigo Peña Murrieta, presidente del Congreso. Por cuanto El CONGRESO DE LA REPUBLICA, ha dado la siguiente ley:
ARTICULO UNICO.- Suprímase del art. 4 de la Constitución la parte final, que dice: 'Y no permite el ejercicio público de otra alguna', quedando concebido este artículo en los siguientes términos: Artículo 4.- La Nación profesa la Religión Católica, Apostólica y Romana; y el Estado la protege.
Comuníquese al Poder Ejecutivo, para que disponga lo necesario a su cumplimiento.
Dada en la Sala de Sesiones del Congreso, en Lima, a veintitrés días del mes de octubre de mil novecientos quince.
M.C. Barrios, Presidente del Senado; Rodrigo Peña Murrieta, primer vicepresidente de la H. Cámara de Diputados; Pedro Rojas Loaysa, senador secretario; Rodrigo D. Parodi, diputado secretario"

cumplido el objeto para que fue citado el Congreso, se levanta la sesión!". Y entonces se produjo un acto inédito, acaso irracional, pero comprensible. Un acto que cerraba un ciclo de retoricismos y palabras alejadas del realismo de las calles, de la cotidianeidad de los problemas del país. El diputado Pbro. Sánchez Rangel se lanzó corriendo al estrado, cogió la autógrafa de la ley y la rompió. "Acto grave, pero quizá excusable en el que precedía a impulsos del fanatismo religioso, pasión que como todas las humanas y tal vez más que muchas de ellas, ofuscan e irritan a los que la padecen", al decir de un periodista presente[52]. Históricamente el Presidente de la República José Pardo sancionaba la ley, ese mismo 11 de noviembre de 1915[53].

Aquellos grupos de católicos, de las clases medias limeñas, debieron de sentirse acongojados. Salieron del Congreso y se dirigieron a la Plaza de Armas. Al saber que el Presidente se encontraba en Miraflores, se reunieron en la Iglesia de La Merced, a orar. Sólo eso podían hacer. No hubo más tumultos[54].

No debemos sobredimensionar este suceso, con todo. Fue más bien atípico, en una época que ni prelados ni instituciones eclesiales pudieron sostener, como antaño, una respuesta orgánica de rechazo en el tiempo. Además nuevos vientos soplaban al interior del clero, de renovación y diálogo con el mundo moderno. Por otro lado, el acto demostró la orfandad en que se encontraban, el grueso de la población y los actores políticos, que no se dieron por aludidos. La historia ha sido despiadada al borrar de su memoria los referidos acontecimientos.

IV

El tema del progreso y la modernización del país, que se mostró como un anhelo a lo largo del XIX, y que entre sus múltiples expresiones estaba el interés por la llegada de europeos que trajeran sus conocimientos y cultura, trató de llevarse a efecto por medio de una serie de leyes que debían producir

52 *El Comercio*. Lima, 12 de noviembre de 1915.

53 Curiosamente el Congreso civilista, contrario a Billingurhst, aprobó en 1913 la enmienda, lo ratificó en 1914 y lo terminó de hacer en 1915, en época de Pardo. El tema, desde todo punto de vista, estuvo ajeno a los debates políticos del momento, y el civilismo no lo retrasó para pretender, como en otras circunstancias, el apoyo moral de la Iglesia en su lucha contra el Ejecutivo.

54 Excepción hecha de los sacerdotes Hormachea y Aramburú, que criticaron la ley desde sus púlpitos, días después. Aunque tampoco duraron demasiado en sus actitudes. Basadre, *Historia de la República*, T. VIII, p. 3883.

la entrada masiva de inmigrantes. Se esperaba que las leyes 'civilizadoras' ayudaran al progreso del país.

Para lograrlo hubo de enfrentarse a actitudes consideradas 'desfasadas', a éticas que se consideraban no modernas. Y por esta vía ciertamente se produjo un enfrentamiento con la Iglesia. Pero este fue amenguando conforme el proceso se fue acelerando. Y al final la comunidad católica aceptó los cambios. Optó por enfrentarse a los retos que se le ponían al frente, y como decía Drinot, por procurar tener una participación activa en la sociedad, a través del laico[55]. Ciertamente los hechos finales influyeron en la creación de los partidos políticos en Cusco y Arequipa, y a la toma de conciencia de una participación católica efectiva en la vida pública, pero procuró hacerse dentro de una asunción de los hechos consumados.

Los mismos políticos se felicitaron, pues su intención no era ni mucho menos enfrentarse a la jerarquía eclesiástica o al pueblo creyente, sino proponer leyes modernas para permitir el progreso.

Pero la realidad enseñó que todo era una utopía. No bastaba dar leyes, dar muestras de modernización en los términos que muchos liberales positivos proponían. Como bien había dicho 'Juan de Arona' o algunos eclesiásticos, las leyes de secularización '*per se*' no traerían a los migrantes y con ello el progreso. Eran factores diversos, desde cómo entender la modernización y el progreso, delinear adecuadamente una política de inmigración, dar las facilidades del caso, prestar recursos, etc. Ni el Estado veló por una política seria de inmigración ni sus agentes en Europa supieron diseñar una estrategia adecuada. Entrampado en lo bajo de los salarios que se ofrecían, tierras poco atractivas, inestabilidad política y jurídica, el nuestro fue siempre un país marginal dentro de los países receptores de europeos en el transcurso del XIX e inicios del XX. Ni leyes ni proyectos de colonización e inmigración tuvieron el éxito deseado. Sólo 12 mil europeos llegaron entre 1880 y 1930[56], frente a la fuerte llegada de braceros japoneses. Se redactaron textos, catálogos para estimular la inmigración, pero no hubo el menor éxito posible[57].

Con el tiempo, y conforme el positivismo que le dio un hálito de fuerzas a fines de siglo, fue decayendo, así como las teorías étnicas de corte darwinistas, a la par del nuevo escenario social y político que se presentaba[58], estas ideas irían lentamente entrando en desuso.

[55] *Cf.* Drinot, *La libertad de cultos y la Acción Social Católica...*

[56] De ellos en su mayor parte italianos del norte *Cf.* Bonfiglio, o.c., pp. 110 y ss.

[57] *Cf.* por ejemplo el manual A. Sacchetti, *Inmigrantes para el Perú.* Lima, Imp. Salesiana 1904, a pedido del ministerio de Fomento del Perú.

[58] Un nuevo escenario caracterizado por la revalorización del indio, los movimientos sociales, etc.

Por supuesto que para otros el tema no se agotó. Radicales liberales seguirían clamando por una laicización del Estado y las leyes. Pero serían los pocos a nivel político. Entre 1915 y hasta que los años veinte y treinta dieran paso a una nueva configuración social y política, que retomara el elemento religioso, el tema se consideró prácticamente por todos los actores políticos importantes, agotado.

CAPÍTULO 8

Sobre la unidad religiosa y la tradición: notas sobre el discurso católico ultramontano y militante y los inicios de la democracia cristiana

I

El Estatuto provisional dado por el general San Martín (1821), que debe considerarse como el primer documento que establece un mínimo de organización al Estado naciente, era claro en señalar que la religión católica era la religión oficial del Perú y del Estado, y que era obligación de éste defenderla y conservarla en sus dogmas fundamentales[1], lo que suponía en otras palabras que el Estado debería protegerla, tanto contra los enemigos internos y externos que pretendiesen imponer otra religión y establecer cultos alternativos, como en legislar adecuadamente para que la medida se cumpla en los mejores términos posibles. De allí, precisamente, las disposiciones posteriores que ilegalizaban escritos o impresos que cuestionaran la religión, y la misma actitud de cuidado que tuvieron diversos religiosos en denunciar a extranjeros por contravenir supuestamente el carácter restrictivo de las leyes. Ahora bien, sabemos perfectamente que en la práctica el gobierno provisional, si bien consideraba inherente a su obligación protectora el hecho de que el catolicismo fuese excluyente de otros cultos, sin embargo, el Estatuto en ningún momento dejaba expreso tal concepto. A nuestro entender, se debía al hecho de lo obvio que resultaba la restricción (producto de tres siglos de intolerancia religiosa) y al carácter provisional del documento. Sólo cuando las Bases de la Constitución pretendieron reeditar esta actitud, y debido a las fuertes evidencias de laxitud gubernamental en el cumplimiento de la restricción implícita, es que se aclarará el tema. Es decir, cuando se presente su necesidad, pues desde el inicio del gobierno independiente, se cuidó poco el mantener inflexible el carácter de las leyes, tanto en cuanto a prensa

[1] J. Pareja Paz Soldán, *Las Constituciones del Perú*. Madrid, Cultura Hispánica 1954, p. 415.

libre[2], como en cuanto a las actividades de extranjeros que, discretamente o no, empezaban a predicar sus cultos no católicos.

En todo caso, no fue óbice para que algún gobierno de carácter liberal se atreviera a derogar el artículo constitucional (en el Estatuto de 1821, en las constituciones de 1823, 1828, 1834 y 1839) que declaraba a la religión católica, "oficial y protegida". En este punto fue claro el interés de mantener el carácter católico del Estado y en términos teóricos de la nación, "el Perú católico por instituciones y por hábitos" como diría el secretario de Estado José de Morales en 1827[3] no podía ceder en este punto, coincidiendo tanto con liberales radicales como Vidaurre, que clamando por una reforma que pusiese a la Iglesia como aparato al servicio del Estado, no consentía que fuera no católico[4], hasta por hombres como Goyeneche o Mateo Aguilar, para quienes esa necesidad era de importancia radical para el correcto desenvolvimiento de la fe y de la sociedad peruanas[5]. Así, tanto liberales y otros grupos en la política como la misma jerarquía eclesiástica, desde diversos motivos, coincidían en señalar la importancia de mantener la catolicidad en el Perú. Como diría Basadre, en el caso de los liberales de estos años, esperaron que la Iglesia continuase manteniendo la estabilidad y coherencia del Perú republicano, como antes durante la colonia[6]. Si era una Iglesia dominada íntegramente por el Estado, o no, era un agregado que sólo reforzaba o flexionaba tal situación[7]. Liberales civiles como eclesiásticos participaron de esta fuerte relación de Iglesia y Estado, que sintetizaba al Perú y producía "la sabiduría y las luces" como expresó Mariano Arce en la oración por la jura del Estatuto Provisorio[8]. Podían discrepar Arce y Vidaurre de Goyeneche o Mateo Aguilar, pero entendían que era válida una Iglesia protegida por el poder estatal y que participara al lado de ella en la constitución de la nacionalidad "de modo que logre la nación por este medio

2 Por ejemplo el reglamento de prensa del 12 de noviembre de 1823, que en la práctica tuvo nulo o ineficaz efecto, quizás por la misma actitud estatal.

3 José de Morales, o.c., p. 5.

4 *Cf.* Vidaurre, *Proyecto de Código Eclesiástico.*

5 *Cf.* textos de Goyeneche en A.V.U. Manuscritos *Carta de Goyeneche a León XII*, T. 17 n. 77. J.M. Aguilar en A.V.U. *Recurso de J.M. Aguilar al soberano congreso sobre circulación de libros prohibidos.*

6 J. Basadre, *Perú, Problema y posibilidad...* pp. 40-41.

7 Y que en el fondo marcaba un matiz entre elementos radicalizados, moderados, o elementos conservadores como Pando. Todos participaban de esta relación excluyente Iglesia-Estado y todos participaban de la idea de una Iglesia Estatal. La diferencia se daba más bien sobre la naturaleza de esta Iglesia dependiente, si era plenamente Estatal (Vidaurre) o no.

8 Mariano José de Arce, *Oración pronunciada el día 8 de octubre en celebridad del Juramento del Estatuto Provisorio del Perú.* Lima, Imp. Peña 1821, p. 13.

toda la felicidad a la que aspira"[9], en lo que también coincidía el conservadurismo regalista de Pando, que aceptaba tal concepto de relación de la Iglesia con respecto al Estado.

Ahora bien, si estas posturas condicionaban para que los grupos políticos se abstuvieran de formalizar una laicización del Estado, también es preciso entender que no solamente eran móviles como los de homogeneización o intereses prácticos los que agotaban el tema. Sin duda, el mismo interés de elementos clericales liberales que pedían una reforma espiritual de la Iglesia, como la actitud de los grupos liberales reacios a sustraerse en sus ideas sobre la libertad de conciencias, pueden verse como factores condicionantes para que tempranamente surja un sector radical que pida la tolerancia de cultos, aunque sin desligarse del Estado confesional, del cual está de acuerdo. Sin embargo, sus ideas no van a prosperar en 1822, cuando pretendan explotar a su favor la imprecisión existente sobre la intolerancia implícita, pero causarán una reacción en el campo de los sectores católicos, que desde allí y hacia adelante combatirán los avances del liberalismo y sus medidas secularizadoras, contribuyendo a la lenta construcción de un discurso sobre la necesidad de la unidad religiosa, y su cerrada defensa ante cualquier avance secularizador en la materia.

Lo interesante de todo es percibir que ante tal coyuntura, la reacción católica fue por mantener la unidad religiosa unida a su ligazón Estatal, clave para el buen funcionamiento del sistema monocorde que se pedía. Por lo que quizás, y ante la actitud más bien laxa que demostraron las autoridades por esos años frente a las tendencias reformistas de los clérigos liberales y de hombres como Thomson, y a pesar del Decreto aprobado por el Congreso y sancionado por la Junta de Gobierno (19 de diciembre de 1822), que autorizaba al Estado a perseguir todo escrito contrario a la religión, decencia o moral pública[10], es que un presbítero antiliberal como José Mateo Aguilar exigirá que se cumpla el carácter restrictivo contra la prensa libre y contra los extranjeros que practican sus cultos frente a los ojos del gobierno[11]. Frente a imprentas como "El investigador" (de tendencia liberal y anticlerical) que distribuía libros que atacaban la autoridad del Papa y su rol al interior de la Iglesia[12], como frente a un James Thomson, aceptado por el Estado con sus ideas de reforma espiri-

9 Carta de J.L. Mariátegui a Carlos Pedemonte AAL., SCSG. Leg. 5. Años 1826-1829. Carta del 23 de noviembre de 1827.

10 AAL., SNSG. s. XIX, 1822. Texto por lo demás aprobado por el Congreso para poder controlar el orden público y que también englobaba el tema religioso. Aguilar se basaría en este texto para hacer su denuncia, cuestión que el Congreso de 1822 consideraría poco oportuna.

11 J.M. Aguilar, *Recurso...*

12 Se refiere a la *Historia llamada del Papado.*

tual del catolicismo, con el beneplácito de algunos clérigos liberales[13], dirá que habrá que eliminar esos escritos e ideas ("desterrar de nuestro suelo... tantos libros heréticos, y blasfemos, y sediciosos"[14]) pues todo eso terminaría aniquilando al Estado, mostrando el temor a que la tolerancia (en este caso por una erosión lenta de las leyes restrictivas) llevara a una desprotección al elemento de cohesión del país, que era la religión católica.

Pero ni sus palabras ni el decreto gubernamental expedido por el Gobierno el 12 de noviembre de 1823, que establecía entre otras cosas que impresos no católicos (o que subviertan la creencia oficial) fueran perseguidos, y que Biblias, y otros escritos sobre dogma se imprimieran sólo con la licencia del obispo, pudieron contravenir una realidad que de por sí se presentaba como alejada del espíritu de las leyes. El mismo Thomson siguió imprimiendo sus biblias de Scío de San Miguel hasta 1824, en que se marchó, así como los sacerdotes liberales continuaron ayudándolo. De hecho en el mismo Congreso, ante la petición de Francisco Garay para que se lo separara de la probable dirección de la Escuela Normal "por contravenir así la unidad de las costumbres nacionales del Perú y la pureza de su religión", la Comisión de Instrucción Pública hizo caso omiso a esa petición minoritaria[15]. La misma ley debió aplicarse poca o ninguna vez, pues queda comprobado que durante la campaña anticlerical de *La Estrella de Ayacucho*, la denuncia del Pbro. Noriega contra uno de los artículos publicados tuvo que ser retirada, debido a la Vista del Fiscal Defensor General de Legados y Obras Pías, José Mariano Quesada, quien curiosamente consideró que el artículo no atacaba a la Iglesia y sus privilegios[16]. Así las leyes restrictivas fueron mostrándose más o menos laxas aunque no por ello muchos dejaron de creer en la necesaria unión de la Iglesia con el Estado[17].

Aunque laxas las leyes siguieron marcando la restricción religiosa, y la Iglesia procuró en todo momento que se cumpliera, haciendo frente al mismo tiempo a cualquier intento por establecer la tolerancia de cultos. De hecho, y ante la campaña periodística de 1825, que amenazaba con influenciar sobre el Congreso de 1826 que elaboraba una carta constitucional, Fr. Felipe Gonzá-

13 Es conocida por ejemplo la actitud del Deán de la Catedral, F.J. Echangüe.

14 Aguilar, o.c., p. 3.

15 CDIP. (Colección Documental de la Independencia del Perú), *Primer Congreso*, p. 173. Por ello, Lituma argumenta que Thomson fue víctima de tal acusación por haber azuzado para la redacción del ya mencionado art. 5 de las Bases.

16 El asunto ocurre en 1825 y el artículo, de Vicente Albístur, apareció en el Suplemento del periódico, n. 30. *Cf.* BN. Manuscritos. D 11644. Allí se atacaba las inmunidades eclesiásticas, por ser causantes de la postración de las naciones, y a los diezmos, por retraer el desarrollo de la agricultura.

17 *Cf.* al respecto las ideas de Benito Laso en *El Censor Eclesiástico*, o.c., n. 1 y n. 2.

lez estuvo dispuesto a publicar un escrito en defensa de la religión católica y la unidad de cultos, como meses antes J.L. Moreno había hecho, defendiendo el papel del Estado como protector de la religión católica, pues era el elemento unificador del país, a pesar que generase la no llegada de extranjeros[18]. Aunque a la larga, estas ideas de defensa del factor religioso como imprescindibles al Estado no impidieron que la Constitución Vitalicia recogiera las ideas bolivarianas del Estado no confesional, demostraron sin embargo la permanente atención que mostraba la Iglesia en evitar que la tolerancia legal se practicara. A la caída de Bolívar, tanto la Constitución de 1828 como la de 1834 no tuvieron problemas en sancionar la restricción, así como más tarde lo haría la de 1839. Sólo las Cartas de Confederación de Tacna, de Santa Cruz, obvio explicitarlo, se refirieron a la protección estatal. Pero el nuevo Código Penal adjunto cuidó de normarla. Era un claro interés por lograr atraer migrantes y abrirse a una economía de librecambio y apertura plena al exterior. Con todo, y aunque el régimen cayó en 1838, la constitución conservadora de 1839 tuvo celo en declarar que se prohibía el ejercicio público y no el privado. En los años treinta tenemos los primeros esbozos del ideal inmigracionista y la necesidad de asegurar el respeto a los derechos de los no católicos.

Hecho curioso éste, que el discurso católico perdiera su ímpetu ante la fuerza avasalladora de Bolívar, ante los actos de un Salaverry (que pretendió nacionalizar peruano a quien lo quisiera), o un Santa Cruz. De hecho el caos, el caudillismo, la fuerza y la crisis política y económica, a la par de la constante apertura al exterior, pueden ser las explicaciones. Lo cierto es que después de 1839, como Moreno, González o los que suscribieron el acta de 1822, los católicos seguirán clamando por la necesidad de mantener la religión católica como única y protegida, pero siendo conscientes que ya en 1839 se había dado un paso hacia la tolerancia, con el respeto a las prácticas privadas.

II

Y justamente esta actitud vigilante, frente a las leyes y la defensa cerrada de la unidad religiosa, se iría mostrando más y más exasperante conforme pasaran los años y se fueran operando nuevos cambios al interior de la sociedad peruana. Tiempos de modernización de la sociedad, de bonanza guanera y relativa estabilidad política, se fueron conjugando con un deseo de diversos sectores políticos peruanos por atraer migrantes y establecer

[18] BN. Manuscritos. D 11691, *Cartas de Fr. Felipe Gonzales al obispo Goyeneche y Barreda.* Chibay, marzo de 1826. La carta es del 6 de marzo, pocos días antes de la apertura del Congreso (29 de febrero). El texto de Moreno está recogido en Taurel, o.c., pp. 105-109.

condiciones apropiadas para su instalación. La tolerancia como elemento que ayude a la migración se volvió una de las banderas del liberalismo radical. Los intentos del ejecutivo en 1849, como la campaña de *El Peruano* en 1850, deben ser vistos en esa óptica[19].

Frente a ese ambiente aparecerá el texto de R. Taurel, *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'emigrations étrangére*, que debe ser considerado como el primer y más serio cuestionamiento católico a la tesis liberal de tolerancia e inmigración. Partiendo del hecho que el tema de la inmigración no implica necesariamente dar libertad de cultos, considerará que el catolicismo es el elemento unificador del Perú y que posibilita además su armonía social. Religión que inscrita en el mestizaje ocurrido es ya elemento constitutivo de la nacionalidad, parte de la tradición; y que por tanto intentar destruir esta unidad, por la libertad de cultos, es en el fondo atentar contra la estabilidad social del país, puerta de entrada de ideas terribles como el anarquismo o el socialismo[20]. En ese sentido era descabellado introducir novedades peligrosas. Lo que ciertamente no lo llevaba a rechazar el aspecto positivo de la llegada de extranjeros, pero proponiendo que para evitar problemas éstos fueran católicos. En esencia, Taurel mostraba en forma acabada el pensamiento de muchos eclesiásticos antes y después de él.

Otros argumentaban lo mismo, aunque sin su rigor académico. Lo podemos notar en los constitucionalistas eclesiásticos Manuel Bandini y Pedro Tordoya, durante las sesiones históricas de la Convención Nacional de 1855, luchando frente al intento liberal de no suscribir la frase final del artículo correspondiente sobre culto del Estado "y no permite el ejercicio de cualquier otra"[21]. Expresará Tordoya:

> "Todo pueblo es fuerte y poderoso por la unidad y entre nosotros no hay unidad de raza, de idioma, de costumbre, de interés. El patriotismo no existe. La unidad religiosa es el único lazo que une a nuestros pueblos"[22].

19 *Cf.* por ejemplo, "Tolerancia de Cultos. Si queremos inmigración". *El Peruano*. Lima, 8 de mayo de 1850.

20 Taurel, o. c., pp. 5-42.

21 El 8 de octubre de 1855 cuando se vote la formación del artículo, éste se hará en tres sucesivas partes: "La Nación profesa la religión católica, apostólica y romana" aprobada por unanimidad; "El Estado la protege por todos los medios conforme al espíritu del Evangelio", también aprobada por unanimidad; y "y no permite el ejercicio público de cualquier otra" fue aprobada por 46 contra 22. Esta constitución no entrará en vigencia, al ser clausurada la Convención por la reacción antiliberal y moderada de Vivanco y del mismo Castilla, en 1857.

22 *Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa en las sesiones de los días 2, 3, 4, 5, 6 y 8 de octubre*. Lima, Imp. del Heraldo 1855, p. 11.

Escéptico a diferencia de Taurel sobre la existencia de un Perú definido[23], sin embargo compartirá con él su visión de entender a la religión católica como elemento integrador del país. Creyó como otros eclesiásticos (influenciados o no por el calor de las coyunturas) que sólo el catolicismo era el elemento integrador (alejándose del pensamiento académico de Taurel, que pensaba que era "uno de los elementos, tal vez el más importante"). Imbuidos en los debates que conoció el Perú en aquellos años sobre tolerancia e inmigración, sus opiniones no estarán lejos de Moreno o González, veinte años atrás. En tal óptica enfatizaron un discurso defensivo simple, que optaba por la no pérdida de la hegemonía de la institución.

Tal discurso hegemónico se encuentra en otro documento de la coyuntura, la *Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional, sobre la exclusión de los falsos cultos...*, así como en el texto del obispo Goyeneche y Barrera *Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la República contra la Religión, dirige al Venerable Deán y Cabildo, Clero Secular y Regular y a todos los fieles de su diócesis*[24]. Dice el primero al respecto:

> "Nadie ha de poner en duda que la religión única verdadera es el vínculo más estrecho que puede ligar á los hombres entre sí, es más aplicable que á nadie al Perú, donde no se descubre vínculo de otro género. Si se busca en el lugar, estamos separados por inmensas distancias y por peligrosísimos obstáculos. Si en intereses comunes, no los hay sino en pequeñas porciones en el territorio. Si en el carácter y en pretensiones, preséntense á un extrangero a individuos de los Andes y de diversas temperaturas de uno y de otro lado, y les parecerá imposible que tengan la misma nacionalidad. De las razas por qué hemos de hablar, cuando tenemos las tres, y todas sus mezclas, y todas las derivaciones de esas mezclas... ¿Cuál es pues, sino la unidad de creencias, el vínculo maravilloso que une, tan estrecha y dulcemente entre sí y en igualdad de derechos, á las personas?"[25].

23 Y acá de hecho la diferencia la marca la formación europea de Taurel, bebiendo además de autores de la época y conciente de la necesidad de entender la existencia de un Perú definido en el que la Religión sea un elemento fundamental. Quizá la formación más doméstica de Tordoya y su visión más política del Perú, ayudó a esta imagen catastrófica (donde la religión surge como el único hálito de esperanza social).

24 *Exposición...* Lima, Imp. Francisco Solís 1855; Goyeneche, *Pastoral...* Arequipa, Imp. Ibáñez y Hnos. 1855.

25 *Exposición del Cabildo...*, pp. 4-5. Dice además que la Religión Católica nos asegura "una parte inmortal en el cielo, es quien también nos a formado y nos conserva la patria que tenemos en la tierra...".

El documento del Cabildo (Lucas Pellicer, Bartolomé Herrera, Pedro de Benavente, Tordoya, etc.) rechaza de esta forma la tolerancia, pues significaba "una traición a la confianza pública, una falta moral escandalosa...", y más sobre todo si lo hacían católicos, pues cometían además "una imprudente apostasía"[26]. Con un lenguaje parecido Goyeneche dirá:

> "Tales doctrinas falsas, atentatorias y corruptas de todo lo bueno, se contraen a establecer, como punto de conveniencia pública, la libertad de cultos, contra el carácter de la Religión Católica, Apostólica y Romana, que siendo como es, la única verdadera, no puede permitir que en su mismo seno, se propongan falsos apóstoles de la felicidad de los hombres destruir la unidad del catolicismo, que es el vínculo que sostiene la universalidad de la Iglesia de Jesucristo... la libertad de cultos es el ateísmo andante y disfrazado, pero mil veces peligroso para el hombre y las naciones, que los errores de una falsa religión"[27].

Quizás el hecho que el conjunto de estos textos se hicieron al calor de la coyuntura de 1855 hizo posible su radicalidad extrema, dejando el academicismo de Taurel. Pero no se mostraron renuentes a admitir la inmigración, denunciando la falsa disyuntiva que les planteaban los liberales: o emigración y tolerancia, o retroceso y atraso del país. Clamaron, como Bandini y Huerta años más tarde, por leyes administrativas diversas y una auténtica estabilidad política y jurídica del Perú, verdaderos imanes de la inmigración, antes que la tolerancia.

Como ellos, también otros se sintieron agredidos por el nuevo derrotero del liberalismo radical de mediados de siglo, mostrando la convicción de entender, que la unidad religiosa era el elemento más importante que tenía la sociedad, necesario de preservar, para evitar el caos y la disgregación social, y que era función del Estado continuar protegiéndola como institución representativa de los intereses de la sociedad. En tal perspectiva, y frente a un liberalismo radical que retomaba las banderas de sus homónimos de inicios de siglo, Arce y Rodríguez de Mendoza en pro del progreso y la modernización vía inmigración, se mostraron porfiados en sus ideas. Lo podemos ver en la cantidad apreciable de libelos, hojas volantes y pronunciamientos en contra de la medida. A la larga ganaron la batalla, en el mismo Congreso, mucho antes que se disolviera la Convención.

26 *Ibíd.*, p. 6. Pero luego dirán: "Esta apostasía, que desgraciadamente se ve en los que quieren arrancar á la Convención la libertad de cultos, no es apostasía... sino impiedad completa". *Ibíd.*, p.7.

27 J.S. de Goyeneche, *Pastoral que con motivo...*, pp. 1-2.

Aunque en el siguiente Congreso convocado, 1860, fácilmente lograron mantener la no tolerancia de otros cultos públicos, el discurso se mantuvo en tales términos.

> "Una nación en que existen todas las razas y en que estas razas se encuentran mezcladas de todas las maneras posibles; una nación en que están los hombres separados por caudalosos ríos, por inmensas montañas y por grandes distancias; una nación en que el carácter y las culturas de los habitantes son tan varios; una nación en la cual si se toman tres hombres, uno de los andes y otro de cada uno de los lados es imposible que ningún extranjero a quien se presenten crea que son compañeros; una nación tan escasa de vínculos sociales, ¿puede considerar cosa indiferente conservar o destruir el vínculo de la religión que es el único, tal vez, que une a sus miembros?"[28].

La nueva victoria, ajustada, obtenida en el momento liberal de 1867, al volver a mantener la no tolerancia de cultos, tampoco cambiaría esta tendencia.

Se continuaría en los años siguientes denunciando el afán de destruir la catolicidad del Perú, de querer destruir todo vínculo con la sociedad, de querer convertir al Estado en un organismo no protector. Nunca creyeron que para atraer inmigrantes habría que dar leyes de tolerancia. Se mostraron reacios a tales relaciones. Anunciando que se venía el fin de la sociedad si se avanzaba en esos temas, trataron en el mejor de los casos que las leyes no prosperaran. Aunque no pudieron evitar la embestida del Estado en temas de privilegios económicos, sí supieron mantenerse firmes, en 1856 y 1867 y evitar el avance secularizador. Pero la situación se hizo más y más insostenible con los años, conforme las ideas de modernidad y de inmigración exigían a los políticos peruanos soluciones prácticas. Ante tales avances era necesario que el católico asumiera un nuevo compromiso. Hasta entonces pronunciamientos de vecinos, pastorales y libelos habían sido los vehículos de protesta. En el momento liberal del 67 aparece una asociación paraeclesial en Lima, Puno y Arequipa, tratando de articular a los sectores laicos para luchar contra las leyes secularizadoras: la Sociedad Peruano Católica. Ella también se sumó al discurso, enfatizando que el catolicismo al interior de la sociedad "... comunica movimiento y vida, afianza el orden moral, y que es la expresión del sentimiento nacional en la más noble y elevada de sus aspiraciones"[29]. Así el

[28] Intervención de Bartolomé Herrera en el Congreso de 1860 para combatir las tesis tolerantes de Silva Santisteban. Basadre, *Historia de la República del Perú*, T. IV, p. 1173.

[29] *Anales de la Sociedad Peruano Católica inaugurada en Arequipa el 19 de julio de 1868*, s.p.i. pp. 25-26.

catolicismo "se enlaza natural y necesariamente con las cuestiones de orden civil y político", y desde entonces sus derechos pueden ser reclamados "tanto por la jerarquía como por cualquier ciudadano que tenga convicciones sinceras, y a quien no sea indiferente la suerte de la patria"[30].

Reacios a la tolerancia y al resto de leyes secularizadoras, se sintieron proclives a entender que no solamente el catolicismo era inherente a la sociedad peruana sino que, además, era parte de su integridad y razón de ser. A propósito de todo ello, en 1848 durante el sermón de 28 de Julio P. Tordoya había argumentado que el catolicismo era parte de la historia peruana y que incluso Dios había protegido siempre al Perú "le ha dado existencia propia, una vida política, ...inspirando las instituciones más adecuadas" y que por lo tanto el progreso en el cual el Perú iba embarcándose era también querido por Dios. Por lo que no cabía el cuestionamiento del catolicismo como religión oficial y única, pues era rechazar toda la protección divina, rechazar sus beneficios y condenar al país al caos y la miseria[31]. Por lo que habría que exigirle, como dijo un texto de 1855, a los legisladores "respetar las leyes de la unidad de culto que nos han legado los padres de la patria" salvaguarda "de nuestras instituciones y de nuestra independencia, palanca de nuestra felicidad y base de nuestra existencia social"[32].

Estas palabras repetidas bien en los Congresos, bien en las calles, serían constantemente relanzadas cada vez que la unidad religiosa era cuestionada. Y en los años siguientes se daría con frecuencia. Pronto se empezaron a dar cuenta que se vivía un momento donde las ideas de los 'modernizantes' avanzaban en una tendencia establecida, esos hombres que algunos sectores eclesiales aprenderían a unificar en un solo grupo de odiados y aborrecidos. Como expresaba la Sociedad Peruano Católica en su Acta de inauguración arequipeña de 1868, es "Siniestra influencia [que] se ha hecho sentir en diferentes ocasiones con varias medidas que hieren de muerte los intereses católicos". Esos liberales, no contentos con despojar a la Iglesia de sus inmunidades y privilegios judiciales, de haberla sometido a un severo patronato, de haberle abolido sus rentas principales, haber suprimido conventos "y arrojado al viento sus despojos", todavía se proponen ir más lejos "todavía pretende quitarle la dirección de sus obras piadosas, hasta de sus cofradías, arrebatarle el derecho de propiedad sobre sus bienes y enajenar éstos en provecho del

30 Todo para evitar las campañas por erradicar el catolicismo del Perú. *Ibíd.*, p. 206.

31 Tordoya, *Sermón que en el vijésimo séptimo aniversario de la Independencia del Perú pronunció en la Iglesia catedral Pedro Tordoya.* Lima, Imp. Aranda 1848, pp. 13 y ss.

32 *Ensayo sobre los principios de tolerancia sentados por Julio Manuel del Portillo en su programa publicado en El Comercio el 13 del presente mes.* Lima, Imp. Masías 1855, p. 13.

Fisco nacional" dejando al clero "sin medios de subsistencias y al culto sin los recursos que la piedad de los fieles le habían dedicado desde los tiempos más remotos". Los liberales entonces eran, así como los protestantes y no creyentes –y pronto otros agregados– más los que han querido y quieren "desnudar a la Iglesia, reducirla a la miseria, para romper en seguida el vínculo sagrado de la alianza que la liga con el Estado" proclamando ahora su superación "bajo el pretesto... de darle libertad"[33].

Los años sucesivos darían paso a un proceso mantenido de secularización de la sociedad. "Vemos síntomas de disociación social; las buenas costumbres se corrompen; la moral se relaja; el sentimiento se pierde y desaparece la ciencia", decía monseñor M.T. Valle al momento de crear la Sociedad Peruano Católica de Lima, en 1867[34]. "La situación actual... es una de las más graves para la Iglesia y la sociedad. La Historia no nos presentó una época tan sombría como la actual. Han llegado los días peligrosos del que habla San Pablo..."[35], ratificaba en 1876 antes de morir, Tordoya. Con todo, el discurso defensivo siguió presente, haciendo énfasis en que el catolicismo era la verdad por excelencia: "el verdadero progreso, la única civilización legítima... sólo puede ser engendro del catolicismo"[36].

III

Las ideas de Tordoya en 1848, como las de Taurel en 1850 o las de la Sociedad Peruano-Católica en 1867, demuestran que la Iglesia empieza a contar con canales novedosos y más sistematizados en su defensa sobre la unidad

[33] *Anales de la SCP. inaugurada en Arequipa...*, p. 205.

[34] En Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú.* T. V, pp. 226-227.

[35] P. J.Tordoya, *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. obispo del Cuzco... dirige al Clero i demás fieles de esta diócesis*, p. 7.

[36] J. A. Huerta, *Carta Pastoral que dirije el Ilmo... obispo de Puno, al clero y fieles de su diócesis con motivo de su viaje a Roma, para asistir al Próximo Concilio General.* Puno, Imp. La Iglesia Puneña 1869, p. 11. Un texto de uso en seminarios y otros centros superiores de formación, el *Curso de los fundamentos de la religión para el uso de la juventud americana*, de Rafael Quirós, argumentaba que dado que la Religión Católica era la verdadera, parte del tesoro de la Verdad Revelada, era absurdo proclamar una tolerancia religiosa, pues era darle iguales derechos a las falsas confesiones. Y además el Estado, órgano civil, era incapaz para intervenir en asuntos de religión. De donde la tolerancia no sólo era inmoral e impía, sino que al producir libertinaje y alejamiento de Dios, iba contra la Verdad Revelada. R. Quirós, *Curso de los fundamentos de la religión para el uso de la juventud americana.* París, Imp. Hispano Americana de Cossen y Cía. 1863, pp. 22-30. Quirós era un laico comprometido. Había sido diputado y era escritor de novelas costumbristas. Fue colaborador de Mons. Manuel Tovar en *El Católico.* En 1863 publicó el texto, que fue obligatorio en la formación teológica de algunas instituciones.

religiosa, que los textos primigenios de Goyeneche o Moreno a inicios de siglo, o los argumentos siempre esgrimidos, sencillos y del común, que demostraban tener diversos sectores de la feligresía y clero católico con respecto al mantenimiento de la unidad religiosa.

Todas estas ideas, en medio de las discusiones de leyes secularizadoras, van a continuar perfilándose en los años siguientes. Después de la guerra con Chile, en una época en que la sociedad peruana, a través de sus sectores representativos, entraba a un proceso de búsqueda de un proyecto nacional, etapa conocida como de Reconstrucción Nacional, la Iglesia va a mostrarse como la institución que puede, a través de la religión que profesa, unificar el país y ser el elemento social estabilizador. Lo dirá Manuel Tovar en 1896, con ocasión del discurso del 75 aniversario de la independencia, argumentando que la doctrina católica es el elemento motor y salvaguarda de los derechos y libertades del individuo y la colectividad, y paradigma de armonía y felicidad social. Pero agregará que esta Iglesia y esta doctrina se trasmiten en una democracia cristiana y que por tanto la vida político-social es también ámbito de trabajo de la Iglesia[37], lo cual adelantaba los nuevos vientos que corrían en la Iglesia mundial a fines de siglo, con el compromiso católico activo en la sociedad, propuesto por León XIII. En efecto, con Tovar, y luego con Drinot Piérola y Holguín, tenemos el surgimiento de un planteamiento que, recurriendo a la idea permanente de la religión como cohesionadora social, va a suponer una participación para el católico en el medio social y político. La sensación de haber perdido influencia sobre la sociedad, de haber perdido a los obreros a manos de los grupos de izquierda, a los intelectuales a manos de las ideas modernas, muy presente en la sociedad europea de fines del XIX, mueve a esta participación activa de los católicos (con nombre propio) en el mundo social, a través de organizaciones y asociaciones diversas, y en el mundo de la política, a través de partidos confesionales. Es la tendencia de la época, y que en nuestro medio, acostumbrado a discursos simples de quejas y acomodamientos ante los avances de las ideas modernas, supone una acción novedosa. Holguín, en Arequipa, será el alma de los círculos obreros católicos, y uno de los primeros en seguir las ideas de Drinot, sobre el laicado organizado.

En esta óptica hay que entender a las Asambleas Episcopales[38], las cuales bajo el ánimo de Tovar, urgieron a la unión de todos los católicos para, como decía León XIII, proponer "una más conveniente y perfecta unión de

[37] M. Tovar, *Sermón pronunciado por el Ilmo. y Rvdo. Mons...*, p. 10. Entonces era miembro del cabildo Eclesiástico limeño. En 1898 sería arzobispo de Lima, reemplazando a Manuel Bandini.

[38] 1899, 1902, 1905, 1909, 1912, 1915, etc.

las fuerzas católicas"[39]. Hacer que los católicos participen en los comicios electorales, voten por candidatos católicos o por aquellos que den garantías para la Iglesia. Esto fue ratificado en los acuerdos de la Asamblea de 1905, cuando se invitó a los fieles a ayudar o unirse a los centros de acción y defensa, Unión Católica (asociación paraeclesial), juventudes, círculos de obreros católicos, etc.[40]. Este tema continuó siendo tratado en las sucesivas Asambleas episcopales, combatiendo la tesis de la división entre política y religión[41], proponiendo en 1912 la necesidad de la toma de conciencia de la participación social, de una "Acción Social Católica" al decir de Drinot Piérola, obispo de Huánuco.

Sin embargo la tendencia convive con un discurso hegemónico, todavía presente en muchos católicos y en algunos de los mismos prelados, además que las organizaciones producen militantes excesivamente sensibles a la radicalización. En esta línea la Unión Católica, que aparece hacia 1886[42] y tiene entre sus fines ser una institución religiosa, social y política para la unión de todos los católicos en la defensa y propagación de los principios y derechos del catolicismo y la Iglesia, va a significar la pretensión no solamente por conciliar progreso y religión sino, además, por reforzar el papel homogeneizador del catolicismo, al acentuar en su discurso el carácter siempre peruano de éste, única fuente de civilización de los pueblos. Que conllevará a una fuerte radicalización de su discurso, en una época donde la lucha por la tolerancia de cultos se intensifica y los católicos unen la acción de los liberales contra la religión a la acción de masones, protestantes, anarquistas, socialistas, etc., en una actividad concertada para destruir la catolicidad del Perú. El entender que sólo el catolicismo es el baluarte de la civilización y la peruanidad, llevará al extremo de pedir la exclusión de la comunidad peruana a todo miembro no católico, argumentando que ningún extraño a la

[39] *El amigo del Clero*, 390 (Lima 23 de octubre de 1892), p. 675.

[40] *Asamblea Episcopal*. Lima 1905.

[41] Tesis muy difundida en nuestro medio a través de J.M. Químper, *El liberalismo*, Gand, Imp. Busscher 1886.

[42] Se fundó en Arequipa gracias a la acción de un grupo de católicos laicos, del obispo Huerta y de la coyuntura que significó el obstáculo de la Compañía de Jesús para su reinstalación en el Perú, debido según Huerta, a la actitud de los masones y sus "teorías disolventes".
Luego se instalaron en Lima, Cusco y Cajamarca, luchando arduamente con el transcurso de los años contra las leyes secularizadoras y llegando incluso a reunir en Lima el 8 de noviembre de 1896 el Primer Congreso Católico. *Cf.* Carlos Elías, *Discurso pronunciado por el Sr. Carlos Elías, Presidente de la Unión Católica del Perú el 5 de agosto de 1888.* Lima, Imp. Pescadería, p. 4; *Anales del Primer Congreso Católico del Perú.* Lima, Imp. Lib. Clásica y Científica 1897.

comunidad católica podía formar parte de la nacionalidad peruana. Este pensamiento, en cuanto a la idea de la religión como unificadora social, los unirá directamente a la jerarquía decimonónica, que irá también al extremo de acusar a los "católicos liberales" laicos o eclesiásticos, de masones, como el obispo de Arequipa Huerta, en una pastoral de 1895[43], exhortando a los fieles a regenerar el país. Esta radicalización que se observa en el conjunto del discurso católico, se muestra también en diversos libelos que transitan en medio de las polémicas sobre tolerancia y otras leyes secularizadoras, como el Anónimo de 1901, *Geografía política del Perú bajo el liberalismo*, que insta a los católicos a unirse ante la acción de liberales, radicales y masones que amenazan con triunfar sobre la Iglesia[44].

Así entonces el pensamiento católico sobre la no tolerancia de otros cultos encontró en un discurso novísimo de fines de siglo, basado en la participación del laico católico en el mundo moderno, como en la continuidad del discurso hegemónico, el marco para continuar en su defensa de la unidad religiosa en un momento donde las polémicas llevaban a una polarización de tales ideas.

Estos encuentros contradictorios los podemos apreciar por ejemplo en la polémica por el intento en el Congreso para secularizar los cementerios católicos en 1888. Entre el cúmulo de pastorales y opúsculos anónimos que vieron la luz durante esos días destacan los escritos de Manuel Bandini, *Informe expedido por el Ilmo. Sr. Vicario Capitular de esta Arquidiócesis con motivo del proyecto sobre laicalización de cementerios [28-VIII-1888]*[45] o la pastoral *Amados fieles [23-VIII-1888]*[46]. Entre los textos anónimos quizá

[43] Huerta, *Exhortación pastoral del Ilmo. J.A. Huerta, obispo de Arequipa a los fieles todos de su diócesis con motivo del próximo Adviento (24-X-1895)*. Lima, Lib. e Imp. San Pablo 1895. Otro texto anterior sobre el particular del mismo autor es *Carta Pastoral del obispo de Arequipa J.A Huerta en que traza a los católicos de su Diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú [15-X-1886]*. Arequipa, Imp. de la Crónica Imparcial 1886. En estos escritos, como en otros culpa a los masones de ser los causantes de la impiedad que cunde en el mundo. Lo dirá en 1896, en su carta sobre matrimonio civil, como en 1891 con motivo de la circulación de impresos anticatólicos. En 1895 dirá lo que sucede en el país, "aquí está la visible mano masónica e impía, con todo el cortejo de impíos y liberales". *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo..., obispo de Arequipa, dirige al Clero y fieles de su diócesis en el vigésimo séptimo aniversario del terremoto de 1860 [24-VII-1896]*. Lima, Imp. y Lib. San Pedro 1895. Varias fueron las pastorales en que se hizo referencia al tema, a partir de la encíclica *Humanum Genus* de León XIII en 1884 en que se responsabilizó a los masones de los conflictos sociales. Parece que la Gran Logia del Perú respondió a esta encíclica, de donde aparece el Anónimo, *Refutación de la protesta de la masonería del Perú, ante las declaraciones de la Encíclica de S.S. León XIII por J.O.P.(El Deber)*. Lima, Francisco Solís 1885.

[44] Lima, Imp. El Obrero 1901. No es el único, Bandini en 1889 dirá que la Masonería a su parecer está detrás de todos los males del país. *Al Clero y fieles...*, pp. 6-9.

[45] Lima, Carlos Prince 1888.

[46] Lima, Imp. Universo 1888.

merezca mencionarse *Los cementerios laicos en el Perú*[47]. Todos criticaron la actitud del Congreso por pretender que los no católicos se enterraran en cementerios tradicionalmente eclesiásticos. Todos consideraban un atropello este intento de secularizarlos y temían que al aprobarse la ley, lo único que se estaría logrando fuera que, al permitirse el entierro de extranjeros y no creyentes en ellos, de facto se admita que el Estado también los toleraba públicamente, lo cual no era previsto por el art. 4 de la Constitución de 1860. Como expresó Manuel Bandini, los cementerios eran recintos sagrados y propiedad colectiva de la Iglesia, propiedad privada inviolable, y si ocurriese la mencionada secularización innegablemente se produciría el fin de la unidad religiosa, al admitirse cierta protección del Estado para con los no católicos[48]. Lo cual implicaría a su parecer el inicio de un caos social.

Asimismo, la Unión Católica, a través de *La cuestión de los cementerios laicos ante el Senado. Memoria del Consejo Central de la Unión Católica del Perú [9-IX-1888]*[49], *La Unión Católica del pueblo peruano sobre la laicalización de cementerios*[50] y el *Informe expedido por la Unión Católica al Ilmo. Sr. J.A. Huerta sobre el proyecto de laicalización de cementerios*[51] repitió que era inoportuna dicha ley, violaba la propiedad privada, cuestionaba el derecho de los católicos y el rol del Estado de protección de la religión única. Incluso dijo que era más inoportuna aún por cuanto frente a un Perú derrotado por Chile y en busca de su identidad, se pretendía "romper el único lazo que nos queda de nuestra nacionalidad, el vínculo de la religión"[52], con lo cual repetía los viejos argumentos esgrimidos en 1856 y 1867, por Goyeneche y Tordoya y por muchos otras personas a lo largo del XIX. Estos mismos argumentos los esgrimiría una hoja volante que circuló por aquellos días y que intentaba generar polémica en la gente de la calle sobre el asunto[53].

47 Lima, Imp. Mascarón 1888.

48 En el tema de los cementerios, la jerarquía y la novísima Unión Católica tendieron fácilmente a radicalizarse con argumentos bastantes irreales, puesto que la protección del Estado a los extranjeros y no católicos existía de facto en el tema de los cementerios, que desde cuarenta años atrás se venían construyendo como privados, y desde la década anterior como laicos (caso de Lima, Arequipa y Trujillo). En ese sentido, como expresé anteriormente, el mayor miedo fue a la expropiación de cementerios parroquiales y a la pérdida del privilegio de otorgar boletas de entierros. Aunque existía de hecho un serio golpe a la restricción religiosa, el argumento fue exagerado para poder utilizarlo como bandera de lucha.

49 Lima, Imp. Mascarón 1888.

50 Lima, Imp. Solís 1888.

51 Lima, Imp. Solís 1888.

52 *La cuestión de los cementerios laicos...*, p. 5.

53 *Hoja volante, sobre la laicalización de cementerios.* Lima, s.i. 1888.

Incluso y alejándose de todos estos planteamientos de sociedades y pastorales, un anónimo, *El comunismo de las tumbas*[54], amenazaba con la desobediencia civil si la ley era aprobada, pues se afirmaba que era el primer paso para la implantación del comunismo en el Perú, empezando por las tumbas, y que concluiría en la religión y la propiedad, bases del orden social querido por Dios[55].

Ciertamente sorprende esta radicalización, que se notará con más fuerza de 1890 hacia adelante. Las leyes desamortizadoras de mediados de siglo, las leyes de supresión de privilegios económicos, los intentos de establecer la tolerancia de cultos en 1856 y 1867, etc., habían generado polémicas, pastorales, pronunciamientos y libelos, pero en estos años de fines de siglo coincide con un mayor despliegue de críticas, ya fuera de las simples observaciones de obispos y diputados contrarios a los proyectos de leyes, sino que se nota además la participación de grupos de católicos y de organizaciones paraeclesiales mejor estructuradas, al lado de libelos incendiarios, que aumentan y radicalizan el discurso de oposición. Se notaba desde 1867, cuando se fundó la Sociedad Peruano Católica. Sin embargo será en estos años cuando, aprovechando diversas nuevas instancias (Congreso Católico de 1896, Asambleas Episcopales desde 1899, asociaciones, etc.), se pase a una nueva etapa del desarrollo del discurso eclesial de defensa[56]. A lo que se suma el hecho que, en ese año de 1888, el Congreso discutía otro proyecto de ley sobre centralización administrativa de los bienes eclesiásticos. Sin embargo y pese a estos factores explicativos, notamos claramente que los argumentos propuestos por Bandini o los libelos mencionados continúan repitiendo, sin mayor innovación, el viejo esquema defensivo de tantas décadas. Se dice que, de aprobarse dicha ley, se rompería la unidad católica del Perú. Un discurso hegemónico

54 Lima, Imp. Mascarón 1888.

55 No era sin embargo la primera vez que se había hablado de desobediencia civil. Ya a propósito de los avances secularizadores de 1867 se había acusado al Ministro Tordoya (del gabinete Prado) de presionar sobre las parroquias para que, por medio de actas recogidas, se invite a desconocer la labor del Congreso. También en los momentos liberales del 56 y 67 los diputados liberales por ejemplo, discutiendo los artículos sobre libertad o no de cultos, habían sido objeto de agresiones físicas o verbales desde los balcones del Congreso o a la salida del mismo, por damas católicas o por grupos de feligreses movilizados por las parroquias. Sin embargo desde 1888 hacia adelante todo eso se vuelve más sistemático.

56 En el Congreso Católico de 1896, organizado por la Unión Católica, se acordó impedir el establecimiento de la tolerancia legal, y luchar contra la propaganda heterodoxa en general, para preservar la Unidad Religiosa del país. A pesar que su presidente, Carlos M. Elías, expresara que la práctica cotidiana indicaba cada día más que las leyes restrictivas eran objeto de desconocimiento manifiesto por la sociedad. Luis Lituma, "La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX". En: José Pareja Paz Soldán, *Visión del Perú en el Siglo XX*, T. II. Lima, Studium 1963.

de defensa, en una realidad en que se construían cementerios privados e informales (de ingleses, de chinos), y que ingleses importantes se enterraban en cementerios católicos con un cierto conformismo de los párrocos encargados de administrarlos. Un discurso que abogaba algo que, bajo diversas razones era realmente letra muerta en el Perú. Era la Iglesia la más y tal vez única preocupada en denunciar casos de faltas a las leyes, frente a las diversas instancias sociales desinteresadas en ello. En ese discurso se nota entonces el ánimo de procurar impresionar y dar a entender que en el fondo leyes como ésas, lo único que hacían era resquebrajar más el difícil cumplimiento de las leyes prohibitivas. Lo que sin duda agudizaba la sensibilidad de encontrarse frente a un clima cada vez más adverso.

Aunque el proyecto finalmente no fue aprobado, la Iglesia no vio en este hecho ninguna aureola de triunfo, pues en los años siguientes el conflicto sobre tolerancia religiosa agudizará más ese sentimiento de estar siendo permanentemente arrinconada por las leyes. La discusión sobre el establecimiento del registro y matrimonio civil de no católicos (extranjeros y no creyentes peruanos) en 1896 demostró el parecer. El discurso no varió. Lo observamos en la *Carta pastoral que Manuel A Bandini, arzobispo de Lima, dirige al clero y fieles de esta arquidiócesis con motivo de los proyectos de ley sobre matrimonio civil, bienes de cofradías que han presentado a la H. Cámara de Diputados los representantes Sres. José S Morán, Manuel B Pérez y otros*[57] como en la nota de protesta que dirigió al Congreso, para solicitar de paso al Presidente Piérola que impidiera la sanción del proyecto y de otro referente a obras pías que también se discutía en el Congreso. Se nota además en el texto del obispo de Arequipa, Juan Ambrosio Huerta, *Carta pastoral... sobre matrimonio civil*[58], donde fustigó el proyecto de ley y acusó a los masones, según él, responsables de todas las reformas secularizadoras propuestas a imitación del progreso y las modas europeas "revestidas con el lujoso manto de la civilización"[59]. Para él, el matrimonio cristiano (y no civil) era el fundamento de la familia, elemento básico del ordenamiento social. Medina y Bañón, obispo de Trujillo, en una carta pastoral, se unió a

[57] Lima, Imp. Solís 1896.

[58] Lima, Imp. y Lib. San Pablo 1896.

[59] *Ibíd.*, p.6. Pensamiento que de 1890 hacia adelante merece trabajos interesantes. *Cf.* por ejemplo Ramón Nocedal, *Causa Célebre, Discurso de... sobre la masonería, seguido de importante revelación que con sagacidad oculta.* Lima, Tip. Católica 1891; Diana Waughan, *Grandes revelaciones de los secretos y misterios de la masonería.* Lima, Imp. Católica 1891; Anónimo, *Refutación de la protesta de la masonería del Perú, contra las declaraciones de la Encíclica de S.S. León XIII por J.O.P. (El Deber).* Lima, Francisco Solís 1885.

la defensa contra la tolerancia reinante[60]. Pero ni estos textos, ni los pedidos de firmantes mujeres[61] impidieron la aprobación de la ley. Cabizbajo hubo de votar un diputado como el padre V. Pacheco, pues todo eso le parecía "altamente subversivo y contrario a la consolidación del orden público", pues "Nadie podrá negar que la Patria peruana es en totalidad católica, y que acaso uno de los bienes con que aún la favorece la Providencia, es la unidad religiosa" por lo que esa ley lo único que lograba era destruir "esa áncora de salvación que aún le queda".

De vuelta al Senado, rechazado y aprobado en Sesión Plenaria de 1897, el proyecto todavía fue vetado por Piérola, haciéndose eco de la pastoral de Bandini de 1897, que le persuadía de no firmar, pues "destruía el único vínculo que mantiene todavía la unidad de la Nación"[62]. Pero igual el Congreso en Sesión Extraordinaria, y bajo la Presidencia de Manuel Candamo, impugnó el proyecto presidencial e hizo que finalmente el Senado en sesión del 15 de diciembre aprobara el proyecto original, por mayoría de dos tercios. En Congreso lo aprobó dos días más tarde y Piérola no tuvo más remedio que sancionarlo, el 23 de diciembre de aquel año de 1897. Votaron a favor desde moderados, pasando por liberales, algunos conservadores y los elementos más radicales. La Iglesia no tuvo más que atenerse a los hechos consumados.

Observando como su discurso impactaba menos sobre la clase política, la radicalidad que muestran también puede ser un índice de impotencia relativa. De hecho los obispos (Huerta, Bandini, Falcón, sobre todo) van a denunciar las maniobras de los liberales que desean destruir el país católico, como también empiezan a denunciar a los masones, al lado de los protestantes,

60 Medina y Bañón, *Carta pastoral que M. Medina y Bañón, obispo de Trujillo, dirige al clero y fieles de esta diócesis con motivo de los proyectos de ley sobre el matrimonio civil, bienes de cofradías, buenas memorias y obras pías [3-IX-1896].* Lima, Imp. Torres Aguirre 1896.

61 Lo que haría exclamar al diputado radical Pérez "¿Qué significan las firmas de las esposas, las firmas de las menores de edad, cuando no vienen autorizadas por la firma del esposo o por la firma del que ejerce la patria potestad? Si los esposos y padres... hubieran firmado actas contra el matrimonio civil, yo habría vacilado". Perú. Congreso. Cámara de Diputados. *Diario de Debates* 1896, p, 472. Se arguyó entonces el espíritu del siglo y se denunció la "dictadura de la sotana" que se ejerce sobre el pueblo y, especialmente, sobre las mujeres. *Ibíd.*

62 Bandini, *Carta pastoral que el Ilmo. y Rvdmo. Manuel A. Bandini por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Arzobispo de Lima... dirige a los Ilmos. Sres. obispos sufragáneos, al Venerable cabildo metropolitano, al clero y fieles de esta Arquidiócesis, con motivo de la pretendida ley sobre matrimonio de los no católicos.* Lima, s.i 1897, p, 10. Que fue acompañado con firmas que llegaron al Ejecutivo, de bases de la Acción Católica. Y con el Congreso Católico de 1896 que sirvió como vehículo de presión pública.

como agentes instigadores del caos a que se pretende llevar al Perú[63]. Todos esos eran sujetos culpables, traían sus ideas 'foráneas' o lo eran ellos mismos, frente a nuestro país 'católico' que tenía mucho que enseñarles a tales portadores de ideas exóticas. Así, si antes la bandera negra se la llevaba sólo el liberalismo, pronto los sujetos culpables fueron aumentando[64]. Los últimos acusados de propagar el anticlericalismo y atacar a la Iglesia fueron el anarquismo y el comunismo de los noventa. Todos ellos a su vez, radicalizados en un sentido anticatólico, contribuirán bastante a los escándalos que en Lima, Callao, Arequipa, Cusco, etc., van a dar al proceso un rumbo definitivo que sólo se resolverá en 1915[65].

En esa línea debe ser visto el caso del metodista Francisco Penzotti en 1890, que aglutina tras de sí a variados sectores por la tolerancia religiosa. Como en cada uno de los hechos que hacia adelante tengan como centro a los protestantes. No solamente en Lima, sino también en otras ciudades. Cusco quizás fue uno de los centros donde los choques entre los sectores conservadores al interior del catolicismo y los partidarios de libertad fueron más violentos. La Unión Católica del Cusco fue incansable en denunciar en su ciudad a los partidarios 'anticatólicos', organizando movilizaciones como las de 1890 o marzo de 1891, contra artículos publicados que criticaban a la Iglesia o contra las tesis tolerantes en general. Mostrándose celosos guardianes de la fe, defendieron a rajatabla la unidad católica, único vínculo en una nacionalidad

63 "...debemos elevar nuestras preces al Dios de las misericordias para que remedie nuestra difícil situación, en la que protestantes y liberales, dándose la mano hacen causa común contra nuestra Santa Madre Iglesia Católica" dirá el obispo del Cusco Falcón ante la llegada de los primeros protestantes a su ciudad en 1896. Falcón, *Carta Pastoral...*, pp. 8-10. "...aquí está la visible mano masónica e impía con todo el cortejo de impíos y liberales descreídos..." dirá por su parte Ambrosio Huerta en 1895, al comprobar el robo de objetos eclesiásticos de la Iglesia de Camaná. A. Huerta, *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo..., obispo de Arequipa dirige al Clero y fieles de su diócesis...*, p.4.

64 Sobre los masones hay que decir, empero , que si bien es cierto luego de 1884 su acción es seguida y cuestionada por la Iglesia, ya antes de su condenación por León XIII existen pruebas sobre la actitud vigilante de la Iglesia respecto al tema, *Cf.* AA"L". Comunicaciones Sueltas. *José Mariano Fdandini al Vicario Capitular.* Lima, 24 de febrero 1833; *Anónimo del 11 de enero de 1840; Denuncia contra un profesor por herejía* (Julio de 1861-Recuay, Huaraz, con lista de masones de la localidad); *Abjuración de José Antonio Ybezzen al Arzobispo por haber pertenecido a la Logia Concordia Universal del Callao* (Cusco, 24 de 1861). Se trata de denuncias de sacerdotes o fieles, o abjuraciones, dirigidas al Arzobispado limeño.
Luego de la encíclica de León XIII de 1884, Roma seguiría mostrando particular interés sobre el tema. *Cf.* "Carta Apostólica de Nuestro Santísimo Padre León, para todos los pastores, arzobispos y obispos del Orbe Católico". En: *El Amigo del Clero* XI, 375, 3 de Julio 1902.

65 Por ejemplo, el caso de la hija de Wood, debe ser visto en esta perspectiva, al motivar la presentación del proyecto de 1896 sobre matrimonio de no católicos.

inexistente (sin unidad de razas, idioma o cultura) pues de no hacerlo significaría el inicio del caos social peruano[66]. Igualmente se mostraron reacios a la llegada de protestantes al Cusco, para fundar colegios o misiones (1895-96). Igual que la Asamblea Episcopal de 1899[67], estuvieron dispuestos a persuadir por diversas formas a la población cusqueña para evitar su establecimiento.

Así, el ambiente va a ir enturbiándose cada vez más, conforme la polémica sobre tolerancia de cultos –pidiendo la reforma del art. 4– gane las calles y los comentarios públicos. Ante las continuas peticiones en pro de la reforma constitucional, el discurso católico se mantuvo inalterable.

Ya Bernardino Gonzales en *Examen crítico en el terreno de la filosofía*[68] refutando las tesis quimperianas sobre separación de Iglesia y Estado, consideraba que la autoridad civil no podía introducirla en una sociedad mayoritariamente católica, arguyendo que la intolerancia no era contraria a la inmigración y progreso del Perú:

> "[El Estado] no puede jamás introducir la libertad de cultos en su sociedad que en su mayoría profesa la Religión verdadera..."[69].

Combatiendo la tesis consabida de que el requisito de la inmigración masiva era la tolerancia, argumentará que no era posible porque se rompía la concordia de la "mayoría" de los peruanos que profesaban la fe verdadera. Con motivo del pedido expreso del Ministro de Justicia y Culto en 1889 por la tolerancia de culto, la Unión Católica rechazará por su parte también dichos planteamientos, denunciando que en el fondo los únicos culpables del atraso peruano eran los políticos y no las leyes restrictivas que se pretendían abolir. Al igual que otros eclesiásticos enfatizaban que la crisis del Perú no era debido a la restricción religiosa. Seguían siendo argumentos legitimadores de una hegemonía extrema.

Sin duda, serían los eclesiásticos más bebidos en la nueva doctrina social de la Iglesia, y con un espíritu de mayor diálogo con el Estado, los que evitarían dejarse arrastrar por los argumentos tradicionales. El futuro arzobispo (desde 1898) Manuel Tovar, por ejemplo, decía al respecto que la Iglesia no se oponía a la inmigración extranjera y que ésta no se oponía a las leyes restrictivas, pues existía tolerancia de prácticas de cultos privados:

66 Palabras recogidas de M. Moya, canónigo cusqueño y vicepresidente de la Unión Católica de esa ciudad. M. Moya. *La libertad de cultos en el Perú.* Cusco, Tip. Católica 1891.

67 Que recomendaba la publicación de una pastoral contra la asistencia de fieles a reuniones de cultos "disidentes".

68 Lima, Imp. El Comercio 1887.

69 *Ibíd.*, p. 152.

"La libertad de conciencia individual, a la que nadie se opone; y la necesidad de la inmigración extranjera, que nadie pone en duda y a la cual no sirve, ni servirá nunca de obstáculo a la Religión del Estado, son armas gastadas y enmohecidas, que no deben figurar en el arsenal de las inteligencias serias, verdaderamente ilustradas y que se preocupan de los grandes intereses de la Iglesia y de la Sociedad"[70].

Con ese interés de superar viejos entrampes creerá que la restricción religiosa debe continuar, aunque procurando dejar espacios a la libertad de conciencias, pues mantener y preservar el depósito cristiano en la sociedad es vital, dado que es el motor de una auténtica "democracia cristiana"[71]. Tovar, obispo desde 1891 y arzobispo desde 1898, sería uno de los más entusiastas colaboradores del Estado, procurando limar asperezas y evitar enfrentamientos[72]. A su lado, hombres como Holguín en Arequipa, Olivas Escudero en Ayacucho, y Drinot en Huánuco, compartirían esta postura.

Fidel Olivas Escudero creía que el mal del siglo era la incredulidad religiosa, producto de la penetración de las ideas modernas, que cuestionaban la fe y dogmas[73]. Frente a lo cual había que luchar, teniendo bien en claro

70 *El Amigo del Clero* 359. Lima, 13 de marzo de 1902, 173. Sus ideas sobre migración las observamos por lo menos desde 1870, durante la polémica que *La Sociedad* sostuvo con *El Nacional* y *El Heraldo*. Frente a las tesis liberales de *El Nacional*, Tovar argumentó que la migración europea era necesaria, siempre que no cuestione la moralidad del país. De igual manera la migración china era igualmente bienvenida. Podían venir de cualquier lugar, siempre que sus costumbres no atenten con las peruanas. M. Tovar, *Obras*, T. II, p. 361 y ss.
Lo cual por supuesto no debe hacernos perder la perspectiva que tales argumentos eran compartidos por otros intelectuales católicos. Y que Tovar, práctico en estos temas, sin embargo no por ello dejaba de ser un virtual luchador contra el Estado en la defensa de la autonomía de la Iglesia. Allí están sus célebres artículos de *El Bien Público* entre 1865 y 1866, enfrentándose al regalismo del ministro de Justicia y Culto J.T. Pacheco. *Cf.* "El artículo 105 del Reglamento de Policía Municipal", "Ante una crítica severa", "La procesión de Santa Ana", "Se ha conculcado todo" y "Las Prisiones". *Ibíd.*, T. II, pp. 87-131. O su refutación a las ideas de iglesia nacional de Vigil. *Cf.* Cartas, *Ibíd.*, T. III, pp. 113-280. O su célebre polémica con Celso Bambarén en marzo de 1866, en relación a la educación y su rol en la sociedad cristiana. *Cf.* artículos "Universidad de San Marcos" y "El Clero y la Universidad" en *Ibíd.*, T. II, p. 43 y ss.

71 Tovar, *Sermón pronunciado por el Ilmo. y Rvmo. Mons. Dr. D... obispo de Marcópolis*, p. 10.

72 A la muerte del ultramontano Manuel Antonio Bandini, accedería al cargo. Fue redactor de un proyecto de Concordato en 1891, a petición del Congreso y batalló constantemente por ofrecer la colaboración de la Iglesia para la plena armonía social.

73 Ideas como las protestantes, socialistas, liberales y masonas. *Cf.* Fidel Olivas E. *Obras*. Lima, Imp. Comercial de Horacio La Rosa & Co. 1911, T. I, Pláticas XV. También *Ibíd.*, T. III, pp. 36 y ss.

que la religión verdadera era la católica y que era imprescindible mantener la intolerancia[74]. Ahora bien, la lucha tenía que ser no solamente en un plano privado sino también público, impulsando un Progreso social. Pero:

> "El verdadero progreso cristiano no consiste ...sino en el progreso moral del individuo y la sociedad, y ese progreso moral se halla sólo en la virtud, en la imitación de las virtudes de Jesucristo, de su Sacratísimo Corazón"[75].

Así el progreso habría que analizarlo en una perspectiva religiosa del mundo, que es su fin. "De manera que un ser se hace tanto más perfecto cuando más se aproxima a su fin"[76]. En esta línea el progreso político y moral se engarzaba en el amor al bien, sucesivamente alcanzado en los ámbitos de la Patria, Iglesia y Cielo. Teniendo como centro el Corazón de Jesús.

Drinot, por su parte corroborando lo expresado por Tovar: "¿Tolerancia?, pues si ya lo tenéis en el Perú, tan amplia..."[77], expresaba que el tema estaba superado. Razonando sobre esta base, la afirmación antes de calmarlo, lo intriga, pues existen entonces elementos de fondo que explican el poco entusiasmo en el país por la restricción. Que ha ocasionado que la sociedad siga secularizándose. Que ha ocasionado que el influjo del catolicismo, imperceptiblemente, pierda mucho poder en algunos espacios. Para él, como Olivas, es sólo producto de:

[74] Para él es claro que la religión católica tiene un origen divino, en tanto parte de la Verdad Revelada. Es la confesión verdadera por la cual se consigue la felicidad eterna. Partiendo de esa premisa le parece injusta y absurda la libertad de cultos, pues se trata de hacer creer que la libertad de Dios (libertad para obrar entre el bien o el mal) es un derecho. Derecho de optar por una u otra confesión. Lo que es abominable pues no hay derecho de pecar, dado que sólo una es la Religión Verdadera. De donde colige que impulsar la libertad religiosa es un atentado contra la moral y que el Estado debe preservar la intolerancia legal, pues no puede intervenir en el ámbito de lo moral. *Ibíd.*, T. II, pp. 343 y ss.
No nos deben sorprender estas ideas, pues Olivas, práctico en ciertas cosas, no plantea ni mucho menos una ruptura con la ortodoxia católica. Antes de hablar de rupturas debemos referirnos a permanencias y algunos cambios. *Cf.* al respecto su Instrucción Pastoral prohibiendo la lectura en su diócesis del periódico *El Libre Pensamiento* de Ch. Dam, y en general de textos no autorizados por la Iglesia. O su Carta Pastoral con motivo de la ley de matrimonios de no católicos, cuando en 1903 el Congreso negó un intento modificatorio. *Ibíd.*, t. IV.,p 312 y ss.

[75] *Ibíd.*, T. I, p. 145.

[76] *Ibíd.*, T. I, p. 291.

[77] Drinot, *Instrucción Pastoral que..., obispo de Huánuco, dirige al Clero y fieles de su diócesis con ocasión de la proyectada reforma del artículo 4 de la Constitución*, p.23. Participando además de las ideas de su colega en cuanto a la migración extranjera. *Ibíd.*, p. 26.

"Un indeferentismo religioso, más práctico que técnico i consciente, envuelve en funesta i opaca niebla las cosas, no sólo de los descreídos, sino de muchos olvidadizos creyentes... son más, por desgracia quienes forman [esa] mayoría..."

Contra eso la Iglesia debe luchar, y no distraer fuerzas, pues el tiempo apremia. Aun sabiendo que tal lucha "ha decaído, en cuanto a vida externa i determinadas influencias sociales", no le inhibe de oponerse a la tolerancia religiosa, aunque aceptando, como Tovar, la tolerancia implícita.

Se trata de pensamientos que afrontan los hechos dados, distanciándose de un simple discurso defensivo, y abogan por solucionar el problema de fondo: el descreimiento y la indiferencia social. Por lo que Drinot, y probablemente bajo su presión y la de otros, la Asamblea Episcopal, abogarán por una activa participación del laico, no sólo para movilizarlo en la defensa del catolicismo, sino también para que influya sobre la sociedad. Drinot tiene un nombre: Acción Social Católica.

Así el clima público en torno a la tolerancia de cultos tiende a mostrarse diverso, conforme pasan los años, "males tan numerosos que aquejan a la época presente... lluvia de errores que se difunden por todas partes... redoblados esfuerzos que se hacen por corromper la Santa Religión...", decía el obispo Puirredon[78], presagiando quizás una dura resistencia de la Iglesia cuando se produjera la introducción de la tolerancia legal. Sin embargo cuando en 1913, por los sucesos de Puno con los adventistas, el Congreso inicie las discusiones sobre la reforma del art. 4, y pese a la reacción del clero, a la formación del Partido Católico en algunas ciudades para defender la unidad religiosa, y a algunas pastorales[79], la ley sea aprobada en 1915 por aplastante mayoría, ello no provocará grandes tumultos. De hecho, y a comparación de otras oportunidades la reacción católica ni tuvo la fuerza ni el auditorio de otras épocas[80]. El corto debate parlamentario demostró que el terreno estaba perdido. No se

78 "Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Señor Dr. Don Ismael Puirredon, Obispo de Roma y Administrador Apostólico de Trujillo dirige al Cabildo, al Clero, fieles y otras diócesis con motivo del Jubileo". En *El Amigo del Clero* X, 316, 9 de mayo de 1901.

79 Por ejemplo la de Drinot Piérola, obispo de Huánuco y alma de la Acción social católica. También el obispo de Huaraz emitió otra. No sabemos si los de Ayacucho y Arequipa lo hicieron, pero en cualquier caso, se respondió al pedido hecho por el Arzobispo en su Pastoral.

80 En Lima por ejemplo, la voz católica la llevó *El Amigo del Clero*. *Cf.* "Reforma del Artículo 4 de la Constitución" y "Carta Pastoral del Ilmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo de Lima sobre la libertad de cultos", aparecidos ambos en *El Amigo del Clero* XXII, 813, 1 de octubre de 1913. También "La Reforma del artículo 4 de la Constitución" XXIV, 861, 15 de octubre de 1915, donde ya aprobada la reforma, se lamenta lo sucedido. En general, sin embargo, sería el obispo de Huánuco el más dinámico en la coyuntura.

dio la gran batalla final, y la actitud solitaria de la prensa católica, más retórica que real, demostraron la incapacidad de poder "aglutinar a todos los peruanos bajo la bandera única de la catolicidad en estos tiempos amargos". Nuevamente el discurso oficial estaba, por mil motivos, lejos de la escena real. La ratificación de diputados fue de 71 votos contra 11.

Pero, internamente también, ni el llamado de octubre de 1913 del arzobispo limeño a los obispos sufragáneos para reunir actas y unir fuerzas, que motivaría la formación de partidos católicos en Cusco y Arequipa, cambiaron esta perspectiva. En mi opinión se debió a las ínfimas posibilidades que tenía la Iglesia para ganar el debate retórico, en un espacio político más convencido que nunca de la justicia de la medida, como también del propio hecho de la diversidad de tendencias que se presentaron al interior del clero sobre el punto, lo que impidió un frente común de defensa[81]. Curiosamente fueron los grupos de provincias los más dispuestos a enfrentar al Estado. El Partido Católico de Arequipa (se fundó en 1913) así como el Partido Conservador del Cusco (fundado en 1916) se mostraron llanos a luchar contra los "sectarios procedimientos" que afectaban a la Iglesia. Pero a la larga mostraron su inoperancia. Grupos nacidos al amparo de sus prelados, grupos de fieles sin experiencia política y arraigo popular, sin proyectos de envergadura, y totalmente coyunturales, demostraron ser demasiado regionalistas y aislados

81 Diversidad que se aprecia no solamente en la idea de una mayor preocupación por la pastoral y la acción social, alejada de los viejos esquemas hegemónicos sin mayor perspectiva de futuro (la defensa por la defensa), sino también en otros puntos. Por ejemplo, algunos prelados, como Farfán de los Godos, de Huaraz, demostraron rápidamente que el tema de la tolerancia se veía siempre en la perspectiva del peligro que significaba "para los pobres indios" estar a manos de credos extranjeros, discurso que adoleció de una falta de conocimientos sobre los reales problemas del indio, pues el peligro era el mismo discurso liberal, que veía en los indios el mal del Perú. Para Farfán de los Godos (uno de los primeros obispos indigenistas), la condena de la tolerancia era ante todo por ser un serio paso de quienes (darwinistas sociales) pensaban 'desindianizar el Perú'. El tema, para él, como para otros, estaba en distintas coordenadas. *Cf.* Imelda Vega-Centeno, *Pedro Pascual Farfán de los Godos, Obispo de indios (1870-1945).* Sicuani, IPA. 1993, pp. 132 y 135-136.
El argumento de Moya, en el Cusco veinte años antes, había sido que era peligrosa la tolerancia pues los indios podían ser ganados por protestantes, dado que están "sumidos en la más crasa ignorancia". Por su parte, los escasos opositores a la reforma de 1915, presagiaron que la medida podía causar "una sublevación" pues "sus sentimientos están más arraigados". Argumentos contradictorios, pero que demostraban ser parte de un mismo juego de defensa, juego que pretendía conocer al indio. Drinot opinaba igual que Moya, *La libertad de cultos y la Acción Social,* p. 16; Moya, o.c., p. 14; Perú. Congreso. Cámara de Diputados, *Diario de Debates,* p. 903.
Era evidente que no todos tenían ese entusiasmo radical de décadas atrás. Era además sólo una tolerancia, explícita y sin mayores repercusiones. Se protestó, pero se pasó rápidamente a otros temas más vitales (pastoral social, indígena, obrera –de Holguín–). Lo cual explica muchas cosas.

entre sí. Fueron un fracaso rotundo. En el debate de 1913 a 1915 el arzobispado de Lima, por su parte, salvo actuaciones específicas, no mostró tampoco la combatividad de otros años. Se limitó a protestar por la medida y buscó en todo momento la conciliación con el Estado. Sin duda en Lima como en Huánuco la nueva doctrina de la Iglesia hacía actuar de otra forma que en Cusco. Para los sectores nuevos era evidente que el tema planteaba tareas para el futuro, que urgía atender, antes que derramar energías en un enfrentamiento inútil. Por lo cual, desde años antes, una experiencia lúcida había sido la de Drinot Piérola, que haciendo suya –solitariamente– la petición de la Asamblea Episcopal de 1905 para procurar que los católicos se integren activamente a asociaciones y círculos de participación social, desde 1906, había impulsado la idea de la promoción de la Acción Social Católica, mediante Centros Apostólicos que implicaban un novedoso trabajo. El fracaso, evidente, de cualquier intento de oposición a la tolerancia, sin idea de futuro, que algunos pretendieron reeditar, convenció de lo plausible de su propuesta. Así, mientras en una pastoral de 1913 mostraba su desacuerdo ante la medida tolerante, volvía a hacer un llamamiento para el trabajo social. Su proyecto se hará realidad en 1914 y, en plena coyuntura, con los Comités de "Defensa Social Católica" dando a conocer la doctrina católica, haciendo apostolado, y defendiendo a la Iglesia de los ataques en la sociedad. Fue una respuesta más de cara a las posibilidades de la Iglesia, aunque a la larga demostró también ser sólo un espacio muy estrecho, como los partidos, de expresión social y sentido de perspectiva nacional.

Al final, aunque el discurso de la Iglesia pudo mostrarse agresivo y militante en algún momento, no impidió que las reformas avanzaran y que su actitud retórica, no exenta de realismo, fuese perdiendo en cada coyuntura de la secularización. Llegado 1915 los sectores eclesiásticos hubieron de mostrarse conformes. También ellos habían cambiado. Si bien podían generar partidos políticos coyunturales o mandar firmas al Congreso, allí y en las calles sus intereses no ganaron espacios, y a algunos prelados quizás tampoco les interesó. A la larga todo lo anterior no fue motivo para que las relaciones con el Estado se enturbiaran, y si bien se perdió esta batalla se recuperó algo del prestigio al interior del Estado peruano, erosionado en el transcurso del siglo XIX[82], al mismo tiempo que se asumía en nuevos términos, para la época, el rol de su participación en la sociedad.

82 *Cf.* Klaiber, *La Iglesia en el Perú*; García Jordán, o.c., parte III.

CAPÍTULO 9

Notas al liberalismo radical, moderado, y a la rutinización de los ideales

I

El liberalismo de inicios de siglo está fuertemente influenciado por los ideales franceses revolucionarios en primer término, y por el liberalismo español de 1812 y el Trienio liberal, en segundo lugar. Un liberalismo que ha revisado el problema de la razón y la importancia de la libertad, en función de la solución de los múltiples problemas que aquejan a la sociedad hispanoamericana en su conjunto. Esta influencia francesa es determinante, no solamente por una valorización liberal del sentido de libertad, sino también por una mayor confianza en las capacidades de los organismos sociales de encontrar su propio derrotero histórico[1].

Estas ideas son percibidas entre los miembros ilustrados de la sociedad colonial de fines del XVIII, quienes bajo sus intereses reformistas muestran aparentemente una claridad de pensamiento que difícilmente podemos dejar de correlacionar a sus lecturas y a la mayor consideración que van teniendo los ideales como la igualdad y fraternidad[2]. El liberalismo de inicios de siglo, que se presenta como continuidad de dicho pensamiento, y de dicha generación, profundiza estas nociones, teniendo la responsabilidad de llevarlas al terreno de las realizaciones.

Precisamente los hombres de esta generación (Sánchez Carrión, Vidaurre, Arce, Mariátegui, Luna Pizarro, Tudela, Pezet, Figuerola, Ferreyros, Pedemonte) que de una u otra manera estarán presentes en la mayoría de los primeros congresos constituyentes peruanos, buscarán plasmar tales ideas

1 *Cf.* al respecto los trabajos de Tulio Halperín Doig, *Reforma y disolución de los imperios ibéricos...*; y de Raúl Porras Barrenechea, *Los ideólogos de la emancipación...*

2 H. Unanue, Baquíjano y Carrillo, Peralta y Moscoso, Chávez de la Rosa, Rodríguez de Mendoza, etc. *Cf.* al respecto R. Ferrero Rebagliati, o.c.; Porras, o.c.

en estos documentos, buscando conciliar los ideales doctrinarios, las necesidades del país, y las realidades de un autoritarismo y caudillismo, que muchas de las veces vuelven una fantasía esas ilusiones[3].

Entre estos hombres, integrantes de la política peruana de las primeras décadas republicanas, hubo un sector tempranamente más ideologizado que el resto, y por tanto más predispuesto a acciones por algunos cambios en la sociedad. Vidaurre, Arce, Mariátegui, y tardíamente Laso, etc., pueden ser ubicados en esa perspectiva. Tal radicalismo, versión extrema del liberalismo ilustrado, estará formado por sacerdotes y laicos que, en 1822 como en 1828 y 1834, trasmitirán muchos de sus ideales al aparato político público.

Sin embargo, hasta hoy existe polémica sobre las características reales de tal 'radicalismo' de estos liberales, que tiendan a diferenciarlos más allá de su mayor acervo doctrinario, del resto del liberalismo ilustrado de la primera parte del siglo XIX. Entre uno de los múltiples elementos para hacerlo, resulta sin duda válido intentarlo a través de uno de los temas que más polémica creó, casi desde su puesta en escena: el de tolerancia de cultos. Resulta sumamente ilustrativo poder a partir de este elemento de diferenciación, caracterizar las diferencias del liberalismo primigenio.

Desde 1822 mismo, en el primer Congreso constituyente, una minoría radical (Luna, Arce, Mariátegui, Rodríguez) va a distinguirse de sus compañeros (Sánchez Carrión, Unanue, M. Baquíjano, etc.) por su clara oposición a la restricción religiosa, en nombre de una libertad de conciencias, esto es, del supuesto de una religión individualizada y que no interesa al Estado razonar acerca de ella. Lo que hará distinguirlos del resto, proclives a mantener el *status quo* de la religión católica en el Perú.

Aunque tal posición va a ser invalidada en esa ocasión como a través de toda la primera parte del siglo XIX, hay que entender que ni el radicalismo, ni la mayoría moderada, deseaban romper la relación de continuidad con la Iglesia católica, como se vio por ejemplo en la consecución del régimen del patronato. Asimismo, tampoco el radicalismo liberal tenía por objetivo el Estado laico, sino el Estado confesional. Compartía con el resto la intención de mantener a la religión católica como oficial y protegida por el Estado[4].

No fue jamás mayoría, y el liberalismo moderado de los sucesivos congresos evitó siempre sancionar estos deseos. Curiosamente, la gran mayoría de miembros liberales de los congresos de 1822, 1828, 1834 y 1839, cerró filas frente a esta tímida pretensión del 'radicalismo': no a la tolerancia como tampoco a cualquier intento de medidas secularizadoras (diezmos,

[3] De allí que Basadre lo denomine Liberalismo Doctrinario, tratando de caracterizarlo como propio de una generación pendiente de los ideales antes que de las realidades.

[4] *Cf.* capítulo II.

aranceles, fueros) que por otra parte, salvo casos contados (Laso, Albistur), fueron ideas que no encontraron mayor respaldo en el ambiente. El liberalismo de inicios de siglo pretendió en ambos casos no ceder un ápice.

¿Cómo explicar esta posición del conjunto del liberalismo peruano de inicios de siglo? Sin duda el hecho de su propia conformación, que salvo los 'doctrinarios', estaban constituidos por un sinnúmero de elementos políticos, que habían tamizado dichos ideales en función de sus propias necesidades, explica a una mayoría reacia a los cambios bruscos, como el mismo hecho de una resistencia natural a quitarle espacios a la función que cumplía la religión católica en un medio social como el peruano de inicios de siglo: cohesionadora y vertebradora social[5]. Lo que por supuesto es percibido de sentido común, y a lo cual habría que agregar el mismo impacto de los ideales liberales secularizadores en Europa, donde esas acciones habían venido a ser posiciones extremas que, como en otras múltiples cuestiones, nuestros liberales no estaban dispuestos a asumir. Los mismos 'doctrinarios' pretendieron la defensa de la libertad de conciencias dentro de un Estado confesional. No se atrevieron tampoco a ir a un Estado laico. Fueron 'radicales' a la peruana.

Lo cual ayuda a entender lo tímido de las discusiones sobre tolerancia en el Perú de inicios del XIX, como lo explica la característica de comportarse como una discusión estrictamente "académica", sin mayor viso de desborde hacia el conjunto de la población, que por otro lado, a nadie le interesaba[6].

No sería sino hasta mediados de siglo que el liberalismo empezaría a mostrar signos de estar recibiendo nuevas influencias de ideas, que lo empezarían a presentar distinto a contrapeso del viejo liberalismo de corte ilustrado, y extremadamente francés, que había caracterizado a las figuras más representativas de una generación imbuida en una suerte de nostálgico influjo de los ideales revolucionarios. Las nuevas corrientes del liberalismo económico en boga y la revitalización de los ideales del librecambismo inglés y norteamericano, a la par de una influencia creciente del liberalismo moderado y cuasi católico de Lamennais y del radicalismo de Benjamín Constant y Lamartine, daban a los homónimos latinoamericanos nuevas fronteras que alcanzar[7].

Es fácil percibir entre estos liberales de mediados de siglo a José Gálvez, J.M. del Portillo, J.M. Químper, S. Tejeda, etc., esa suerte de variadas

[5] Que es un elemento, aunque algo distorsionado, siempre argumentado a lo largo del siglo en defensa de los privilegios de la Iglesia. Se era conciente de este hecho práctico.

[6] Que se sintetiza hermosamente en las palabras de Benito Laso en *El Censor Eclesiástico*, n. 0. y n. 1.

[7] *Cf.* Ferrero, o.c., Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, T. I, capítulos I-IV.

influencias del momento. Los ideales del progreso evolutivo y las nuevas incursiones de las ciencias, como la geología y la geografía, daban un nuevo marco característico que, al lado de los ideales liberales, imprimían un sello a sus propuestas. Los estudios realizados sobre Gálvez o Químper muestran influencias de Lamartine y Víctor Hugo, hombres que alcanzaron la gloria en esos años[8]. Sin embargo una figura como Químper mostraría una inclinación más evidente por Lamennais que por el vitalismo regenerador de Lamartine, mientras Gálvez se sentiría más atraído por el genio de Víctor Hugo y la destreza del radicalismo liberal francés, comportando de esta manera, ambos, diversas expresiones dentro de una misma corriente.

Interesa percibir que el ideal del progreso y la posterior consecución de una percepción sobre los problemas y salidas del país, presentes en esos hombres, no deja de inutilizar el hecho de la diferencia que experimenta este liberalismo peruano de mediados de siglo con otros de América Latina. Como el hecho que tampoco los elementos más radicales llegaron a tener las características de los grupos liberales de Argentina, o de otro país avanzado en esas posiciones. Solía leer Químper a Lamennais mientras Sarmiento se dejaba embargar por los inicios del pensamiento positivista y por las ideas spenceristas del desarrollo de los pueblos, a partir de su deslumbramiento por Inglaterra; planteando posiciones radicales tales, que el "rosadillo" de J.M. Químper –como solía decir Fernando Casós– estaba lejos de apoyar. Quizás sería mejor ubicar a Gálvez más cerca de éste, que otros liberales peruanos del momento. Sin embargo era evidente que el pensamiento liberal de avanzada en América mostraba diferencias más notables en audacia que el pensamiento peruano.

Suele decirse que el radicalismo peruano fue excesivamente vanguardista, a diferencia del conjunto de nuestro liberalismo, y de allí su fracaso histórico. Esta presunción supone ubicarlo a los mismos niveles del radicalismo latinoamericano. Presunción inexacta, por cuanto ni nuestro radicalismo fue tan extremo como en otras partes, ni tampoco fue una vanguardia diferenciada al interior del espectro peruano. Bastaría citar las experiencias del pensamiento liberal argentino y brasileño, de mediados de siglo, para entender las hondas distancias que los separaban de nuestro tímido radicalismo[9]. Por ejemplo en sus posturas frente a la inmigración –el temprano spencerismo de Sarmiento o Tavares Bastos sorprende–, sus visiones de los cambios rápidos e integrales –el gran premio que dio la generación argentina de Alberdi al lograr la estabilidad de su país–, o el integrismo del liberalismo colombiano y mexicano

[8] Sobre Gálvez ver los estudios de Jorge Guillermo Leguía al respecto; sobre Químper el reciente trabajo de Flavia Gandolfo, o.c., resulta imprescindible.

[9] *Cf.* al respecto el capítulo I.

radicales. Ellos se mostraban diferentes de las tendencias moderadas existentes y supieron llevar a sus países a los objetivos deseados.

El radicalismo peruano, que dio bríos en 1856 y 1867, mostró, a contrapelo, serias limitaciones, truncándose antes de dar sus frutos. Por ejemplo, es bueno entenderlo a partir de uno de los temas que lo hizo "radical" frente a sus contemporáneos, como es su posición por la tolerancia.

El grupo que asistió a las célebres sesiones de la Convención de 1855, tenía impregnada en su mente la idea de la libertad de conciencia como garantía para la inmigración y el progreso (Gálvez, Escobedo, Portillo). Como muy bien dijeron en sus intervenciones, de lo que se trataba era de establecer que el ámbito de la religión fuera más bien el privado, de los individuos, y que por tanto su delimitación no debería estar a cargo del Estado. La defensa de la tolerancia, basados en el carácter privado de la religión, tenía como fin, como nunca se cansaron de expresarlo, el progreso y la inmigración[10].

Pero creían con fuerza que este cambio por la tolerancia religiosa, tenía un fin práctico, nada más. No les interesaba propugnar, así como los radicales de antaño, un Estado laico ni mucho menos. Votaron como el resto de moderados y conservadores, por la religión oficial y protegida sin mayor reparo y objeciones. No estaba en sus intereses propugnar la libertad de cultos, y por lo mismo se mostraron "tan católicos como cualquier peruano".

Sin embargo sus tesis perdieron. Como en 1867, cuando los radicales de entonces (Casós, Bambarén) se rehusaron a mantener la intolerancia legal. Perdieron igual que en 1855, con la salvedad que estos liberales ya propugnaban el Estado laico.

¿Por qué sus propuestas no tenían acogida? El liberalismo presentaba diferencias, entre lo que era un pensamiento radical en manos de Gálvez u otros, y lo que era uno moderado, los más, en manos de gente como Químper, Tejeda, García Calderón y cuantos de una u otra forma estuvieron presentes en los diferentes congresos de la época y lucharon con denuedo por evitar llegar a las posiciones más extremas de sus colegas. Como antaño, su visión sobre el rol de la Iglesia en la sociedad poco había cambiado, como tampoco habían calado mucho en ellos los ideales secularizadores europeos en boga.

Estos liberales peruanos fueron los que, no dispuestos a la tolerancia, sí lo estaban para propiciar la secularización de una serie de espacios de la vida peruana, que afectaban profundamente la acción institucional de la Iglesia (diezmo, capellanías, fueros, etc.). Se ha dicho ya que se debía, entre otras

10 Las intervenciones de Escobedo fueron de clara defensa de la no intervención del Estado en asuntos de restricción religiosa. Mientras Portillo y Gálvez centraron sus opiniones en la consecuencia que tendría para el bienestar del país, como también para detener los abusos del clero. *Cf. Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre cuestión religiosa...*; *El Comercio*. Lima, 13 de mayo de 1855, Proyecto de J.M. del Portillo.

razones, a la idea de la modernización económica[11]. Curiosamente supieron aceptar estas reformas pero no la tolerancia de cultos, aunque bien es cierto que en 1867 por poco se logra (43 contra 40), producto de un lento deterioro de la posición intolerante entre esos moderados.

Interesa el detalle. Esto es, el liberalismo moderado de mediados de siglo, reacio a la tolerancia, sólo lentamente irá mudando sus temores (un proceso que no acabará sino en 1915), sin por eso dejar de ser moderado.

Desde inicios de siglo se venía experimentando esa suerte de lento proceso de domesticación de las medidas "radicales", que en otros países se implementaban de golpe (Leyes de Reforma de 1859 de México, Constitución Colombiana de 1853), procurando tomar lo más práctico de ellas en función de las nuevas necesidades del país. Es curioso percibir, cómo se acepta las reformas económicas, para con la Iglesia, pero no la tolerancia. Se ha sugerido que es debido al rol de homogeneizador social que tiene el catolicismo en el Perú. Puede ser. El hecho es que, a su lado, nuestro "radicalismo", de mediados de siglo, procuró mantener también esa unidad que todos deseaban. Lo que a su vez marcaría nuevamente al radicalismo liberal, que mostraría ímpetus de violencia (en pro de la tolerancia o alguna otra medida) pero siempre a nivel del discurso, de las expresiones formales.

Vale decir, entender al liberalismo, supuestamente muy de vanguardia en sus ideales de cambio, no implica entenderlo como a los grupos de arrastre de hoy día. Sus propuestas, protestas de cámara, etc., salvo la guerra periodística y contadas manifestaciones públicas, jamás trascendieron a las calles como lo hicieron las de otros países. Fue nuestro liberalismo, de cualesquier tendencia, más cauto y "académico" en sus discusiones. Quizá por ello, como por otras razones, los temas de tolerancia no tuvieron el don del dramatismo y convulsión social que tuvieron en México o Colombia. Nuestro liberalismo procuró unos cauces propios, a despecho de otros, que le eran ajenos y acaso llenos de incertidumbres. Se aisló y se mantuvo alejado de las masas, a pesar de tener minorías radicales –como la de 1867– muy predispuestas por llegar a los extremos del arte político: la violencia. Sin embargo siguieron practicando una violencia discursiva, casi subversiva, pero que no dejaba escapar su voz del salón, de la cámara o del cafetín[12].

¿Por qué el radicalismo y el resto del liberalismo fue tan tibio? Desde ya su doctrina lo era. Se puede revisar los trabajos de algunos de sus miembros para percibir este hecho. Hubo contados casos –Vigil– en los cincuenta o después (Casós, por ejemplo), de personas que transgredían esta línea, pero

[11] *Cf.* capítulo III.

[12] Basta citar los casos de los momentos liberales de 1856 y 1867 ya trabajados, o a figuras como la de Fernando Casós, por ejemplo.

que igualmente no estaban predispuestos a la acción extrema. ¿Fue un alivio o una frustración? Me imagino que para las ideas fue una frustración, ayudando a la construcción de una corriente, que por su propio comportamiento, bastaba para entender por qué éramos diferentes a algunos países americanos en el tema de la tolerancia[13].

Lo modesto de sus aprehensiones doctrinarias no impedirá, sin embargo, que a fines de siglo se vea envuelta en una nueva lluvia de influencias, norteamericanas o europeas, que la terminarán caracterizando de sobremanera. Los ideales del progreso positivo van a verse entonces expuestos en los escritos de muchos de estos intelectuales. El positivismo entra a las Universidades, a las escuelas y a los círculos culturales y políticos, volviéndose mayoritaria entre los hombres liberales[14]. Entusiasta, un hombre del tránsito a la nueva época, como J.M. Químper, creerá ver en este orden y progreso de la sociedad, la llave de la salud pública. Del orden emana el progreso positivo que es dado en nombre de la libertad. "El mundo marcha, el progreso avanza hasta realizar grandes maravillas y nadie sabe dónde se detendrá", dice Químper[15]. No es el único, Javier Prado y Ugarteche defenderá esas ideas de una manera insoslayable a lo largo de su larga trayectoria política e intelectual. Aunque él, y a diferencia de Químper, está fuertemente influenciado por el evolucionismo positivo de Spencer, que le hace decir, siguiendo a Le Bon, que las razas del Perú han pervertido la patria, por lo cual urge una regeneración a partir de la educación del trabajo y la inmigración de las razas superiores. Críticos ácidos del pasado colonial, y descreídos religiosos, aquel grupo de darwinistas sociales (Clemente Palma, Fuentes, Pazos, etc.) no solamente estarán influenciados por esas teorías, sino que además, y a diferencia del resto de sus colegas positivistas, lo estarán por un ateísmo modernista.

Sus actitudes, demuestran ser distintas a las actitudes del conjunto de sus compañeros, aunque no representan el cúmulo de los descreídos, que a diferencia de las décadas anteriores, ha calado en el corazón de la intelectualidad nacional. La Iglesia reiteradamente denunciará este desapego de los sectores intelectuales y políticos[16].

13 La discusión es sumamente interesante. Una primera aproximación la tenemos, a modo general, en los trabajos de Portocarrero y de Trazegnies, en Adrianzén, *Pensamiento Político peruano*. Lima, DESCO, 1987.

14 Es famoso el caso de San Marcos, verdadero centro positivo, con Alejandro Garland, Abraham Rodríguez Dulanto, Alberto Salomón y en general la mayoría de los catedráticos de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.

15 J.M. Químper, *Derecho Político General*, p. 88.

16 Con lo cual se confirma la vieja tesis de que la Iglesia perdió a fines del siglo pasado a los intelectuales, como a inicios de éste a los obreros.

Lo que, con todo, no les impide mostrarse comprensivos con los sectores católicos. Aunque defendían claras posiciones extremadamente laicistas, sin embargo su laicismo resultó más intelectual que político. En este último terreno no arremetieron contra la Iglesia ferozmente y por métodos violentos. Quisieron sí, a través de la serie de congresos de la República Aristocrática, impulsar varias reformas secularizadoras (cementerios laicos, matrimonio civil de no católicos, y finalmente la tolerancia de cultos) sin que signifique la ruptura con la Iglesia. Este positivismo y su tendencia evolutiva tendía a una secularización de la sociedad, aunque nunca mostraron –salvo las actitudes individuales– tener un rostro político beligerante. Iban a la búsqueda de un proceso de adecuaciones de las condiciones del momento, lo que implicará un mutuo reconocimiento, con la Iglesia, de sus necesidades e intereses.

Eso, y el hecho de que tratemos de un positivismo que recién se transmitía al liberalismo, a fines de siglo, dice mucho de sus limitaciones y de las características de su radicalidad. La tolerancia no se hará efectiva sino hasta 1915, y por un fin práctico. Aunque Químper, en sus obras de los años ochenta, ya defendía su teoría de "una Iglesia libre dentro de un Estado libre" no había tenido la mínima audiencia. Lo que se impondrá finalmente será la fórmula de la tolerancia y no la separación Estado-Iglesia. El lenguaje de los elementos positivos, en estos años, mostrará una postura harto contemplativa sin renunciar a sus intereses de lograr las reformas secularizadoras.

Esa posición es compartida con los hombres moderados del positivismo liberal peruano, menos dispuestos que antaño a unas confrontaciones que ni desean ni buscan.

En el fondo la rutinización alcanzó a todos, y el período, de extrema beligerancia en algunos aspectos, muestra la particularidad de una coexistencia que se va operando sin grandes contratiempos. Repito, también es válido para el radicalismo positivo como para la mayoría moderada, en medio de leyes secularizadoras y mentalidades descreídas.

Si algo novedoso se opera es la continuidad de las medidas secularizadoras hasta 1915, con la tolerancia. Lentamente, de acuerdo a sus necesidades, el liberalismo moderado hace posible llegar a ella por necesidad social antes que por afán ideológico. Como decíamos antes, condiciona que, cuando llegue en 1915, no tenga problemas en apoyarla. Se habían comportado de diversas formas a lo largo del siglo: de opuestos a la tolerancia y secularización en general, a opuestos en tolerancia pero dispuestos a realizar reformas económicas, para finalizar apoyando la tolerancia. Se había pasado por un proceso de adecuación que había durado cerca de un siglo.

Al final, el liberalismo llegó al tema más rutinizado que nunca. Ya entonces las nuevas ideas inundaban el espectro social peruano y lo mostraban como

nada revolucionario (si es que alguna vez lo fue en el Perú), a despecho de antaño. Hacia 1915 el liberalismo era sinónimo de lo permanente y la defensa del capitalismo. Mirando la tolerancia, podemos observar que tal final venía de un largo proceso.



CAPÍTULO 10

Notas a los extranjeros, las turbas y la dimensión del hecho disidente en el Perú

I

El proceso de la independencia trajo consigo no solamente la apertura de los puertos coloniales al comercio internacional (Callao, Arica, Paita), sino además la afluencia de algunos extranjeros, que terminado el conflicto se quedarían entre los nacionales[1]. La apertura al comercio internacional hizo que desde los días mismos de la entrada de San Martín a Lima se abrieran las primeras casas comerciales inglesas (es famoso el caso de la Casa Anthony Gibbs y Cía, para el comercio con Valparaíso). La activa participación de elementos ingleses en los años de la guerra, y las normas constitucionales dadas por el Congreso de 1823, referentes a la nacionalización de todo extranjero que había combatido en el bando patriota, hicieron posible que lentamente se creara una colonia británica. El atractivo comercial del país, más tarde, y las sucesivas normas constitucionales favorables a la nacionalización de los que residiesen cinco (1823) o tres años (1826) en él, se deben contar entre los elementos que contribuyeron igualmente a su establecimiento.

Pero los ingleses nunca fueron un grupo colonizador. Los que llegaron al país solían establecerse en los puertos y lugares estratégicos, para dedicarse al comercio o actividades conexas. Salvo elementos precisos (profesionales liberales, viajeros, técnicos de minas, o pequeños comerciantes), la gran

1 Esto no nos inhibe de entender, por supuesto, que antes de la independencia existía una pequeña población extranjera en Lima: viejos marinos, vagabundos, presidiarios, etc., de diferentes naciones, algunos de ellos "luteranos". A ello se agregan misiones extranjeras al servicio del Rey. Ya el último censo colonial, el de Gil de Taboada (1791), consigna en Lima a algunas decenas de "cojos, marinos, prisioneros de guerra, franceses o luteranos". Existen algunos estudios particulares al respecto, y la coincidencia de que se trataban, más bien, de elementos marginales que solían, en todo caso, mimetizarse con la sociedad o ampliar su marginalidad con respecto a ella.

mayoría se aglutinó allí. Era una colonia activa, con cónsules en cada uno de esos lugares (Callao, Arica, Arequipa), con prósperos comerciantes y numerosa familia[2]. Su número creció rápido, pues ya hacia 1857 había llegado a una cantidad, que con algunos altibajos, se mantendría a lo largo del siglo.

En efecto, en 1857 según Manuel Atanasio Fuentes, de los 94,195 habitantes que calculaba tenía Lima, la colonia inglesa se componía de 1,041 personas. Si bien es cierto que en el censo de 1876 y en el de 1908, su número bajaría al medio millar, no se debió ni mucho menos al éxodo del país, sino más bien a su traslado masivo al Callao[3]. Ellos, al lado de un grupo de alemanes, y los primeros centenares de chinos coolíes que trabajaban en las haciendas y huertos cercanos a Lima, hacían que la presencia de "disidentes" fuese notable. Fuentes calcula que en 1856 había en esta ciudad 386 protestantes y 262 "confucionistas"[4]. La mayoría de protestantes eran ingleses, y entre ellos, la creencia predominante era la anglicana.

La colonia inglesa de Lima y el Callao, conforme el comercio del Perú adquiría mayor relevancia, y el movimiento de bienes en el puerto se intensificaba (Hunt calcula que el tráfico marítimo se triplicó entre 1845 y 1877, pasando las importaciones canalizadas por el Callao de cinco millones de pesos en 1845 a cerca de veinticinco millones en 1877)[5] y se entraba a una época de boom exportador, no solamente lograría un crecimiento en el número de sus miembros, sino además adquiriría una mayor influencia sobre la vida pública. Conforme se establecía el ferrocarril al Callao (1849), y se hacían los trabajos de remodelación del puerto, construyéndose la fundición y dársena, y se establecía un servicio regular de vapores británicos (la PNSC en 1857), se afincarán pequeños núcleos de obreros y empleados ingleses de otras ramas económicas, algunos en el Callao y otros en Lima. Adquiriendo así el grupo un predominio como no tendría otro extranjero. En 1838 se construye el Cementerio Británico, de su propiedad, y en 1849 empezarán las labores de la primera iglesia anglicana en Lima[6]. Más tarde se crearía el Club Inglés.

Al principio la colonia era predominantemente anglicana, y parece que por su escaso número, falta de cohesión e inestabilidad del país, no decidieron abrir una capilla sino hasta 1844, en que la Legación lo hizo saber al gobierno

[2] Para el caso del Callao, puede apreciarse en el diario del capellán anglicano H.S. Salvin. *Cf.* por ejemplo. Bautizo de la hija del señor Pfeiffer. Salvin, o.c., CDIP XVII-4, p. 27. El era alemán y su esposa hija de un cuáquero. O en los funerales del Sr. Rowocroft en San Lorenzo. *Ibíd.*, p. 33.

[3] *Cf.* Bonfiglio, o.c. para un derrotero de la colonia inglesa de Lima.

[4] M.A. Fuentes, o.c., p. 621.

[5] S. Hunt, o.c., p. 83.

[6] Bahamonde, o.c., p. 59.

peruano. Antes, el cuidado religioso era nulo, pues tanto Lucas Matthews, que pasó por Lima en 1828, como Isaac Watts en 1834 o A.J. Duffield, a mediados de siglo, se dedicaron a vender biblias tanto a extranjeros como peruanos, pero sin prestarles mucha ayuda, pues no eran mayormente pastores ordenados y profesaban una filiación No Conformista. No fue sino hasta 1849 con su primer capellán, J.G. Pearson, que sus cuidados espirituales estarían asegurados. Pero la internacionalización del Callao a mediados de siglo, hizo que más anglosajones llegaran. Así, vinieron un centenar de escoceses para trabajar en la fundición de la PNSC, como otros en la construcción de la Dársena y las labores de remodelación del puerto. Eran presbiterianos, metodistas, algunos bautistas, etc. Lo que permitió crear una comunidad religiosa interdenominacional, enviándoles la Misión Americana a los Misioneros al ministro metodista J.A. Swayne. Aunque más tarde Swayne regresó a Norteamérica, la comunidad pudo tener su templo en la calle Teatro del Callao, gracias a la donación hecha por el dueño de la PNSC[7]. Luego, en 1864, la Sociedad Misionera Sudamericana les enviaría al pastor anglicano William Cathcart Murphy, que además se desempeñaría como capellán consular. Su trabajo directo con los peruanos, al abrir una escuela para niños e impartir clases bíblicas, se cuentan entre las primeras manifestaciones de una intencionalidad proselitista. A su muerte en 1867, su escuela quedaría abandonada, y en 1877 la Misión Sudamericana retiraría a su último capellán, por los pleitos constantes entre metodistas, presbiterianos y anglicanos. De esta manera los metodistas se harían cargo del culto[8]. Sin embargo su pastor Archibald Taylor sería despedido pronto, debido a que solía beber demasiado, con lo cual metodistas y presbiterianos se volvieron a quedar sin pastor. Ya para entonces los anglicanos del Callao se habían separado de esa comunidad, mientras que la familia Petersen se dedicaba a la prédica a vecinos, conformaron una comunidad de partidarios del bautismo de adultos. De tal forma que hacia la guerra con Chile, la comunidad inglesa del Callao, religiosamente hablando, estaba dividida en varias comunidades. Así lo encontraron los ministros metodistas y presbiterianos que llegaron en 1884, como en 1886 Penzotti[9].

Todo lo cual nos indica la fuerte presencia de ingleses en el Callao, corroborada por las estadísticas. Lo que implicaba una labor proselitista hacia

7 Goodsil Arms, o.c., pp. 21 y ss; Kessler o.c., p. 82.

8 Bahamonde, o.c., pp. 62-66; William Taylor, *Our South American Cousins*, p. 96; *The Story of my Life*, p. 647; T, Goslin, o.c., pp. 46 y 63.

9 Me refiero a Thompson y Baxter. Kessler, o.c., p. 84; *El Cristiano*. Lima, Diciembre de 1918; Taylor, *The Story...*, p. 681; F.G. Penzotti, *Spiritual Victories in Latin America*, p. 42.

peruanos importante a pesar de ser tímida y esporádica. Se trataba sin dudas, de ingleses de diversas condiciones sociales, que de una u otra forma llegaban al mundo de los peruanos con suma facilidad, mundo cuyos límites eran apenas perceptibles en un puerto como el Callao. Algo de eso se nota en Lima también. Aunque en menor proporción, aquí también había una fuerte presencia anglosajona, y un lugar de fuerte concentración extranjera a lo largo del siglo:

LIMA	1857	1876	1908
Alemanes	4,472	482	483
Austríacos	18	120	138
Ingleses	1,041	473	442
Italianos	3,469	3,283	3,094
Españoles	1,197	765	862
Franceses	2,639	1,479	872
Otros	367	51	120
TOTAL	13,203	6,653	6,011

Fuentes: M.A. Fuentes, *Estadística general de Lima*, para 1857; Censo de la República del Perú (1876); Censo de la Provincia de Lima (1908).

Nótese la baja del número de ingleses hacia 1876. Es producto del predominio que adquiere el Callao. A sus lados se encuentran también en Lima hacia 1857 un buen número de alemanes. Eran parte de los 1,096 inmigrantes que hacia 1850 fueron censados, y que estaban sin empleo y se dedicaban a vagabundear, los que sumados a 302 tiroleses que llegaron en 1857, van a conformar una compacta masa desempleada que exigirá repetidas veces al gobierno se les coloque en algún empleo útil. En ese mismo año se decide enviarlos al Pozuzo[10]. Por eso en 1876 el número de alemanes decae sensiblemente en Lima.

¿Cuál es el comportamiento de los "disidentes" germanos que llegaron con los alemanes, supuestamente católicos? No lo sabemos. Quizá siguieron el destino del resto de no católicos marginales que ingresaban al Perú, los que al ser dispersos y sin arraigo de grupo, terminaban mimetizándose con

10 Alfredo Sachetti, *Inmigrantes para el Perú*, pp. 35 y ss; Johann Weigl, "Pozuzo, isla alemana en la selva peruana". En *Cultura Peruana*, enero-abril (1963), 328 p.

la población. De hecho, a los que han trabajado a los alemanes del Pozuzo, les consta que difícilmente se encontraban entre ellos algunos luteranos, y si existían, el ser la excepción los convertía más bien en elementos que lentamente iban perdiendo sus prácticas[11], si es que al salir de su patria todavía no lo habían hecho.

Entonces es a nivel de los ingleses, en tanto grupo organizado y cohesionado, que se puede apreciar una continuidad de prácticas. En Lima, los ingleses eran comerciantes, empleados de la Legación, profesionales, técnicos de ferrocarril, etc. En el Callao, más diverso, había desde viejos marinos, prófugos, tenderos, hasta artesanos, obreros, estibadores, empleados, y grandes comerciantes. Era un conglomerado más diverso, y en cierto modo con más capacidad de desborde hacia la población peruana que los de Lima, ingleses de clase media y muy compenetrados en sus actividades sociales, en estrecho contacto con el influyente mundo social. Sólo habría que referirnos a los miembros del Club Inglés para comprobarlo. Hasta antes de la década del ochenta la única Iglesia existente era la Anglicana (primero en la calle Negreiros y desde 1886 en la de Pacae), en donde predominaban los sectores más conservadores de la colonia, sin ningún interés por la labor de predicación[12]. Con todo, ni en Lima los ingleses no católicos dejaban de ser importantes. En 1896, cuando ya se había establecido la Iglesia Metodista de Wood, así como la RBMU, de los 100,194 habitantes de la ciudad y el medio millar de ingleses, había 1,299 personas que se declaraban "protestantes", y 1,683 idólatras (chinos, turcos, etc.)[13]. Indudablemente no sólo en 1896 los ingleses eran protestantes, sino además muchos peruanos (de allí su crecido número).

Si a fines de siglo, el proselitismo permitió una ampliación del espectro de protestantes entre peruanos (de 196 metodistas en 1891 a 826 en 1912 y más de mil adventistas en 1913) los ingleses de Lima hasta inicios de este siglo continuarían siendo el núcleo de no católicos más importante de la ciudad. Pero muchos de ellos (metodistas y los futuros miembros de la RBMU) estaban contribuyendo a ampliar con su prédica el número de no católicos peruanos. Así, ya desde 1906 la Escuela Teológica metodista funcionaba en la ciudad así como el "Lima High School", que al lado de su comunidad eran vehículos activos de labor. Por su parte, Carlos Bright, predicando primero en su casa de la calle Guadalupe (1894) y más tarde en la casa dejada por los anglicanos en la calle Negreiros (1896), conformó una comunidad

11 *Cf.* Sachetti, o.c.; Johann Weigl, o.c.

12 Kessler, o.c., pp. 80-81.

13 *Almanaque de El Comercio* 1897, pp. 206-207.

evangélica que sería la base de la labor de la RBMU en Lima[14]. De tal forma que pronto esta situación tendería a desaparecer, dando lugar a una población protestante mayoritariamente autóctona.

Hubo de hecho lugares del interior del país donde esta transformación se daría más lentamente. La propia existencia de protestantes ingleses en el interior del país y aun su no existencia, pero sí de anglosajones descreídos, en muchos puertos y ciudades, era punto decisivo en la mayor laxitud de las leyes restrictivas (entierros, matrimonios, influencias sociales, modas, etc.) y la posibilidad de ser puentes iniciales para la conformación futura de comunidades protestantes. El censo de 1876 nos da una idea exacta del número de ingleses y su concentración. De los 3,379 ingleses que consignó[15], había 3,274 en la costa (apenas 105 en la sierra, probablemente concentrados en Cerro de Pasco y otras regiones mineras), distribuidos de la siguiente manera:

INGLESES COSTA	
Callao	1,296
Lambayeque	518
La Libertad	100
Lima	574
Ica	51
Arequipa	46
Tacna	86
Tarapacá	549
Otros	64
TOTAL	3,284

Fuente: Censo de la República del Perú, año 1876.

La mayoría ubicados en zonas económicas importantes: o en puertos como el Callao, Arica, Mollendo, etc., o en ciudades como Lima o Arequipa, o en las industrias salitreras de Tarapacá, o en las zonas azucareras del norte del

14 *Renacimiento*. Lima, agosto de 1921, p. 118; Watson, o.c., pp. 6 y ss. La comunidad de Negreiros subsistió y es la base de la iglesia Maranatha de la avenida Brasil.

15 Según el mismo había 18,077 extranjeros: 1,672 alemanes, 1,699 españoles, 2,647 franceses, 6,990 italianos, 3,378 ingleses y otros 1,691 de diversas nacionalidades.

Perú. La mayoría como mineros, empleados de ferrocarril, agentes de aduanas, portuarios, comerciantes, etc. Ellos habían hecho posible la construcción de los primeros cementerios británicos en varios de estos lugares, aunque, muchos solían enterrarse en cementerios públicos.

Algunos se solían mimetizar con la población nacional, bien por uniones matrimoniales que los ligaban al catolicismo o por propia convivencia simple entre peruanos[16]. Aunque tendieron siempre a formar espíritu de grupo, en los lugares en que predominaban, salvo la Iglesia Anglicana de Lima y la Interdenominacional del Callao, hacia 1880 no existían otras concentraciones religiosas de ingleses en el país. Tampoco las hubieron luego, pues en esos años la labor de metodistas y otros grupos se dirigió básicamente a los peruanos. Sin embargo ello no impidió que fueran en algunos lugares sus nexos iniciales para tal labor. Así el metodista Vernon Mc Combs pudo orientar su trabajo en los alrededores de Cerro de Pasco sobre la base del apoyo de ingleses no conformistas del lugar. Igualmente la labor a inicios de siglo en Tarma de J. Knotts, también metodista, que fundó una escuela. O la obra de James Watson de la RBMU, en Nazca, que pudo hacerse gracias a la prédica inicial de un hacendado escocés apellidado Jamieson. Algunas eran personas no necesariamente del mismo culto, pero que igual y gustosos ayudaban a los pastores. En lugares como Cerro de Pasco los ingleses afines solían asistir a las prédicas metodistas[17], lo que parece ocurría en otros lugares también, con lo cual el modelo de los anglicanos de Lima, rápidamente se fue perdiendo en beneficio del culto para todos.

Por supuesto que ésto no siempre era así y hubo muchos casos donde el intermediario inglés no estuvo presente. No sin este detalle puede apreciarse la labor metodista en Chincha Alta o la de Huancayo, a cargo de Tomás Guerrero; o la de Alfonso Muñoz y Bright en Huacho o Trujillo; o las ya revisadas incursiones de los predicadores del Harley College en el Cusco; o la obra de Ritchie en Arequipa.

Apoyados en sus propios recursos o en los de sus connacionales, los grupos protestantes supieron mostrar una labor floreciente en muchas partes del país.

Pero su trabajo no fue nada fácil, y como ya se ha expresado, sus experiencias hasta 1915 están estrechamente ligadas al tema de tolerancia religiosa en debate. Mucho se ha discutido sobre los factores que hicieron

16 Es famoso el hecho de su rápida integración a los grupos medios y altos del país. De hecho el inglés durante mucho tiempo significó en el país, el ideal del hombre virtuoso y representante de una sociedad pulcra como la británica, a la cual se imitaba, y que por tanto se le buscaba como esposo o amigo.

17 *Cf.* por ejemplo estos comportamientos en Ladislao Barreto, *Apuntes históricos de la Iglesia Libre del Perú*. Morococha, EUSAO 1942.

posible el rápido arraigo del protestantismo en el Perú o sobre los factores que lo han limitado. No interesa la discusión, salvo entender que con las cifras en la mano, el crecimiento acelerado de algunas iglesias fue excepcional. Por ejemplo la Iglesia metodista, que de poseer apenas una sola comunidad con 126 integrantes en 1891 pasó a poseer siete con más de 826 integrantes en 1912[18]. En 1891 la única comunidad era la dejada por Penzotti en el Callao, conformada por ingleses y algunos peruanos. Para 1912 la obra de Thomas Wood había llevado a abrir iglesias en Lima, Chincha Alta, Ica, Pasco, Tarma, y Huancayo, ésto es, en la sierra central y en el departamento de Ica.

No eran los únicos. Las comunidades de Negreiros en Lima, y de Huacho, Cusco y Arequipa de la RBMU, nacidas del trabajo arduo de Bright, de los predicadores del Harley College y de Ritchie, eran también bastante fuertes. Finalmente una obra aparte como la de los adventistas en Puno fue sumamente prodigiosa, uniendo su labor a la obra educativa. El número de sus miembros se multiplicó rápidamente desde su llegada a inicios de siglo a la región: en 1916 eran 446 miembros, habiendo bautizado aquel año 156 personas. En 1919 eran 2,075 miembros siendo los bautizados 718[19]. En aquel mismo año el número de miembros a nivel nacional era de unas 2,300 personas[20].

En suma, la presencia extranjera no católica primero, y la presencia proselitista del protestantismo entre peruanos, después, ayudaron a darle al espacio nacional un aire inusitado. Nos interesa percibir las reacciones frente a esta irrupción, como también frente al liberalismo militante, a la vez que vamos entendiendo su naturaleza y formas.

Curiosamente fueron las reacciones frente a estas nuevas formas religiosas, como también frente a las medidas secularizadoras liberales, las que caracterizaron los momentos de la lucha por la tolerancia/intolerancia de cultos. Mereciendo el desborde del simple discurso y su paso a espacios de confrontaciones mayores. La diversidad de nuevas características de esta sociedad, como hemos tenido oportunidad de percibir, dieron particularidad al proceso. Empero, si las acciones del liberalismo o la irrupción de expresiones religiosas protestantes serían motivos de enfrentamientos públicos, reacciones populares, etc., hubo otros extranjeros no católicos, así como ingleses no militantes, que no estarían en la mira de las discusiones por la tolerancia.

18 Metodist Church. *Actas de la Cuarta Reunión de la Conferencia Misionera Andina del Norte*. Callao, 18-21 de diciembre de 1912; Bahamonde, o.c., p. 99.

19 Hazen, o.c., p. 112.

20 El crecimiento de la iglesia adventista estuvo condicionado al crecimiento de su labor del lago Titicaca, hasta fines de los años cuarenta que dejó de tener tal importancia. En 1978 de los casi 80,000 miembros, sólo 25,000 eran de la región. Parece que el número se ha duplicado a inicios de los noventa. *Cf.* Kessler, o.c., p. 310.

Aunque los protestantes fueron el núcleo de la "disidencia" por excelencia (esto es, que congregaban a peruanos convertidos que habían sido católicos), hubo grupos diversos como 'turcos', gitanos, chinos y finalmente japoneses, que a su modo rompían no sólo la homogeneidad católica del Perú, sino además en cierta forma la intolerancia a los cultos públicos, por sus formas de vida y transmisiones culturales. No fueron grupos de predicación, y en sus casos se trataron más bien, o de grupos étnico-religiosos que tendían a su lenta absorción por el catolicismo y la desaparición de su identidad cultural, o elementos marginales que rápidamente se mimetizaban con la población nacional. Chinos y demás asiáticos podrían perfectamente ubicarse en el primer grupo. Traídos al Perú como mano de obra barata, se les consintió practicar sus religiones, lo cual hicieron de manera cerrada[21]. Sin embargo la evangelización católica fue al parecer rápida en ellos, y en todo caso su lento mestizaje, integración cultural y el propio hecho de tratarse de religiones no militantes jugaron su rol para que no significasen mayor peligro para el catolicismo[22]. Luego de poco menos de treinta años formaban parte de la comunidad católica.

Ello no fue óbice ciertamente para que dejase de ser un grupo culturalmente diferente y la historia de las agresiones sufridas, de los ataques a sus comercios y a sus propias vidas, recurrente en el campo y la ciudad, en Lima o en simples pueblos de la costa, es parte de una historia más compleja que anotamos para indicar el hecho de diversas tensiones existentes más allá de lo que compete al interés de nuestro trabajo, pero que deja traslucir la variedad de los tumultos que interesa percibir.

Otro fue el caso de los llamados "marginales": gitanos y "turcos" (palestinos, judíos, sirios). La mayoría desperdigados por el interior del país, sin muchos vínculos salvo la fraternidad de grupo. Son los casos menos estudiados actualmente, pero que sin duda tuvieron su importancia. Sobre los llamados "turcos" sabemos de su existencia alrededor del comercio y actividades conexas. Eran musulmanes de diversas etnias que habían llegado al país a fines del siglo pasado e inicios de éste, concentrándose en pequeños

21 "Se concede al chino tres días de su año nuevo para cumplir funciones religiosas" rezaba una cláusula del contrato coolíe en los años cincuenta. Sobre aspectos de sus templos y rituales, *Cf.* también Middendorff, o.c., T. II, pp. 36-131.

22 *Cf.* Humberto Rodríguez Pastor, o.c. Es obvio que la adopción del catolicismo (nos es muy oscuro aún el proceso) no solamente se debió al juego evangelizador sino además al interés de muchos asiáticos de acoger la religión dominante como vehículo de protección y mestizaje. Ello unido a lo anteriormente expresado parece hicieron posible su asimilación a la sociedad peruana. Los escasos espacios culturales-religiosos que mantuvieron fueron ante todo de una religión de supervivencia y de tradición, antes que de una religión de expansión.

grupos en ciudades mercantiles, dedicándose al comercio minorista con gran esfuerzo, hasta el punto de dominar en algunos pueblos dicha rama económica[23]. Sin embargo tampoco, como los gitanos (grupo más bien variopinto e inconexo), fueron elementos marginales de gran relevancia. Los primeros se integraron rápidamente a la población peruana y a la religión católica, mientras los segundos, marginales *per se* tuvieron una existencia más bien errática y de lenta desaparición. Ni uno ni otro pusieron jamás en cuestionamiento al catolicismo, y parece que la Iglesia tampoco les tomó alguna atención. Lo cual no nos inhibe de verificarlos como grupos de diferenciación al interior de la sociedad peruana, y que por otras razones que no vienen al caso, sufrirían más de las veces ataques y vejaciones de los nacionales[24].

Serían los grupos protestantes, de anglosajones primero, y de peruanos después, el centro de ataques por el tema de la tolerancia. Interesa entender cómo sucedió esto, consecuencia de una serie de fricciones que van más allá del discurso.

23 En el sur andino los 'turcos' tenían una gran influencia sobre el comercio minorista. Según la relación de minoristas adscritos al comercio con la Casa Ricketts entre 1895-1935, se puede apreciar su número:
Turcos y Otros minoristas de Ricketts 1895-1935

REGION	"Turcos"	Otros	Total
Arequipa, ciudad	147	481	628
Arequipa, costa	14	77	91
Costa Pacífico	20	75	95
Región Majes	4	139	143
Arequipa, interior	-	7	7
Cusco, ciudad	34	90	124
Cusco, interior	-	28	28
Sicuani	14	47	61
Apurímac	4	21	25
Puno, ciudad	12	38	50
Juliaca	6	40	46
Puno, interior	2	72	74
	257	1,115	1,372

Fuente: M. Burga y W. Reátegui, o.c., p. 150.

Nótese el gran predominio de estos minoristas "turcos" en ciudades mercantiles: Arequipa, Cusco y Sicuani. Por otro lado su número (257) nos indica la existencia de una cantidad respetable en el Sur Andino.

24 En el caso de los "turcos" por su activo comercio que arruinaba a los "nacionales". *Cf.*, *Ibíd.*, pp. 154-155 narrando la manifestación del Cusco contra esos comerciantes, en 1924.

II

Hubo una suerte de rechazo natural de los sectores católicos al tema de la tolerancia, de manera violenta y acaso inusitada. Tuvo, sin embargo, su propio proceso, no se presentó desde el inicio como una alternativa real, y quizás merece tenerse en consideración para escribir hacia el futuro una historia de los tumultos sociales ocurridos.

Primeramente cabría anotarse que hasta mediados del siglo pasado no se encuentra de manera fehaciente, en manos de los sectores que encarnan el inicio de la polémica (liberalismo radical de la primera época y la Iglesia), una propensión a desarrollar otros canales de expresión de aprobación/rechazo que no sean los convencionales, esto es, el escenario parlamentario y las comunicaciones de la jerarquía. El escenario parlamentario, la lucha de los radicales liberales por obtener la libertad de conciencias frente a la mayoría no dispuesta a aceptarlo, tiene un rol protagónico importante (y será el espacio por excelencia de la polémica a lo largo del siglo) a partir de 1822. Junto a él las primeras pastorales de los obispos o las llamadas de alerta de algunos eclesiásticos pueden también contarse.

Por supuesto que estamos hablando de un momento donde la bandera de la tolerancia es levantada por este radicalismo liberal y no por otro sector. Aunque existían colonias extranjeras en formación, ya hemos visto que su asentamiento es más bien lento por estos años y en todo caso no hay un fenómeno de disidencia, el que sí va a ocurrir desde mediados de siglo. Por lo que, salvo este radicalismo inicial, no habrían otros que levantaran esta bandera.

Quizás la expresión más típica de la época sea lo ocurrido en 1822 ante el intento de introducir, por el art. 5 de las Bases, la tolerancia religiosa. La reacción católica (la única opuesta) rechaza la pretensión. Mientras en el parlamento el moderado Justo Figuerola presenta un proyecto alternativo del artículo que sí introduce la restricción religiosa expresa, y Mariátegui defiende ardorosamente la tolerancia (los debates duran tres días). Parece que los católicos se hacen eco de ello y envían un memorial de protesta al Congreso y en apoyo a Figuerola. Es la famosa *Representación*[25] de Pedro Bravo y otros vecinos, que en un tono cortés reclaman que se enmiende el artículo referido. Ya sabemos que estas acciones combinadas, y la misma actitud de la mayoría de los congresistas no dispuestos a dar la tolerancia legal, hacen posible que el artículo propuesto por Figuerola sea el aprobado.

25 BN, Manuscritos D 8596 *Representación suscrita por los vecinos de Lima para que se esclaresca el significado exacto de un decreto relativo a...* *Cf.* además CDIP. *Primer Congreso.* Debates, Tomos XIV, XV.

Interesa observar varios detalles. La pretensión de los partidarios de la libertad de conciencia por explotar a su favor la imprecisión existente hasta el momento, y la exclamación de los vecinos por una "precisión" del artículo en una actitud no agresiva. Otra cuestión es que Lima y el norte del Perú solamente forman parte del país libre en 1822, con lo cual la *Representación* es uno de los pocos documentos emitidos al respecto. No hay cartas pastorales de obispos de provincias (el de Trujillo se ha marchado). En principio extraña que el Deán de Lima[26] no se pronuncie, pero teniendo en cuenta que F.J. Echangüe es un elemento liberal[27] es comprensible su actitud de expectativa. La reacción de un Moreno, o Mateo Aguilar al lado de la *Representación*, son los canales posibles de rechazo de una Iglesia que no participa con la idea tolerante. En ese sentido el documento de los vecinos de Lima adquiere una importancia tremenda, debido a la imposibilidad del pronunciamiento de una jerarquía inexistente o no dispuesta a hacerlo.

Por lo que en estos primeros años la polémica parlamentaria va acompañada de una mínima expresión de la Iglesia. Existen limitaciones. Cuando en 1826 el genio de Bolívar, rescatando la idea de los radicales sobre la libertad de conciencia, imponga un Estado no confesional, el rechazo de la jerarquía va a estar limitado al malestar de Goyeneche (único obispo existente) de Arequipa, y un par de quejas, de Moreno y de un párroco de Chibay, que hemos encontrado[28]. No hay mayores pronunciamientos de vecinos ni quejas de obispos. Una respuesta debe ir en la consideración de entender la inexistencia de una jerarquía como también por la existencia de una futura jerarquía propuesta por Bolívar e integrada por incondicionales suyos (Pedemonte, Echangüe). El momento, dominado por un Bolívar no dispuesto a dar tregua a nadie, y la aureola de triunfo que lo acompaña completan el panorama. Pocos se hubieran propuesto oponerse y de hecho por estas ideas ninguno lo hizo. La Constitución Vitalicia fue aprobada sin inconvenientes.

Cuando en 1828 se sancione una nueva constitución, y se la ratifique prácticamente en 1834, estos Congresos dominados por el liberalismo no van a discutir la restricción religiosa. La incluyen sin mayor trámite. La acción radical es nula. ¿Cómo explicarlo en manos de congresos dominados por elementos liberales que antes habían propuesto la tolerancia (Luna Pizarro, por ejemplo)? Sin duda la necesidad de la homogeneización a partir del catolicismo y el tratar de no identificarse con el pensamiento de Bolívar

[26] El arzobispo de Lima ya se ha marchado.

[27] Ayudando a Thomson, con sus ideas de reforma espiritual de la Iglesia, etc.

[28] La denuncia de Moreno está recogida en las cartas peruanas que incluye la obra de Taurel sobre el clero peruano. Sobre Fr. Felipe González BN, Manuscritos. D 11691. *Carta de Fr. Felipe González al obispo Goyeneche y Barrera.* Chibay, marzo 1826.

jugaron un rol, como también el hecho de una mejor percepción de lo que se buscaba en la tolerancia: la atracción de inmigrantes. Por lo que, aunque no cuestionaron la restricción religiosa, sí dieron garantías a la llegada de extranjeros. Se trataba más bien, entonces, de un liberalismo radical que había moderado su lenguaje. En esa óptica también va la actitud de Santa Cruz y los librecambistas del sur.

La década de los treinta, es de plena ebullición por sentimientos de apertura al mercado, y algún sentido inmigracionista. No sin esta óptica puede apreciarse a la Constitución de 1839, conservadora, que vuelve al Estado confesional pero restringiendo la intolerancia sólo a los cultos públicos.

Tengo la certeza que los sucesos de 1822 casi son atípicos en el conjunto de los años hasta mediados de siglo. Curiosamente recién allí se iniciará propiamente el debate de la tolerancia, entre otras cosas porque el elemento inmigracionista, el nuevo radicalismo liberal y las medidas secularizadoras se ponen en marcha de una manera más o menos orgánica. Aunque hubo algún debate al respecto antes, éste se había dado básicamente a un nivel del espacio de confrontación parlamentaria y a nivel de algunos pronunciamientos o cartas de eclesiásticos. Distinto sería el panorama luego.

Hacia la década del cincuenta y concretamente en 1855 tenemos, en medio del debate de la Convención sobre temas de religión, una participación distinta de los elementos católicos y también liberales. A mediados de siglo el contexto se nos presenta particularmente diferente, con un Estado en proceso de estructuración, una sociedad en búsqueda de su integración internacional y el surgimiento de una segunda generación liberal que toma la bandera de la tolerancia en pro de la inmigración y el progreso. En tal medida las acciones secularizadoras tienden a ir radicalizando a los elementos católicos. Si antes el tema de tolerancia, por diversas circunstancias, no significaba grandes confrontaciones ahora sí lo significará. Y aquí es donde podemos entender un momento como el de 1855, cuando la jerarquía, ante la inminencia de la tolerancia, recurre a convocar a la feligresía, para a través de actas (en Cusco, Arequipa, y Lima), expresar su rechazo a las medidas. Las guerras de actas primero, y luego la guerra periodística (todo antes del inicio de las sesiones de la Convención) expresan un panorama particularmente novedoso de acción[29]. A distinción de ocasionales pronunciamientos de la jerarquía, ya contamos aquí con una campaña sistemática por llevar la lucha en otros términos. A ésto se agregan acciones límites como la denuncia a Bilbao; o

29 Acta de la parroquia de Santa Ana de Lima el 20 de marzo, Acta de los diez mil vecinos de Arequipa del 30 de abril, Acta del Cusco del 13 de mayo y Acta de Mayo del pueblo de Lima. Luego en mayo se produce la guerra periodística entre *El Católico* y *El Comercio* y *El Católico Cristiano*. *Cf.* cap. IV.

acciones convencionales como la carta de Goyeneche, alertando sobre los peligros de introducir "novedades" en la nueva Constitución, la Exposición del Cabildo limeño, o las cartas de otros prelados[30].

También distinto es el espacio de la lucha parlamentaria, en el mes de octubre de 1855. Ella, atizada por discursos y ataques, se ve a su vez impulsada por las movilizaciones de feligresías (sobre todo mujeres) que acuden a las sesiones constitucionales para pifiar y abuchear a los congresistas radicales (Escobedo, J.M. del Portillo, J. Gálvez) que pretendiendo un Estado tolerante buscaban suavizar el artículo restrictivo. Los silbidos, las coronas de alfalfa, durante sus intervenciones, nos muestran, con lo anterior, un escenario turbulento.

Igual ocurriría durante 1867, cuando el Pleno de la Constituyente entre marzo y abril debata la tolerancia y apruebe otras medidas supuestamente atentatorias contra la Iglesia (libertad de imprenta y libertad educativa). Nuevamente los canales de expresión serán la guerra periodística (*El Bien Público*, *La Patria*, *El Comercio*, etc.), la carta de protesta de Huerta, y la acción de la feligresía convocada por algunos párrocos que llenaban las barras del Congreso y abucheaban a los diputados radicales (Casós, Bambarén) tirándoles coronas de alfalfa. Canales de rechazo periodístico y movilizaciones al parlamento. Lo último fue la acción del padre Carassa y sus feligreses en la Plaza Bolívar el 11 de abril, apedreando a elementos radicales al grito de "viva Jesucristo".

En cualquiera de estos casos se trataron indudablemente de formas más elaboradas de protestas más allá de las simples cartas pastorales, mostrando un claro índice de recurrir a la gente en busca de respaldo (actas, convocar a la feligresía de las parroquias, guerra periodística etc.). Ello, aunque matizadamente, se ve en el nacimiento de la Sociedad Peruano-Católica en 1867.

Pero eran recursos muy limitados, sin embargo. Es decir, se les echó mano en la coyuntura, y sin ninguna intención de prolongar una oposición. Obviamente el clima fue efervescente, pero de modo alguno las actas y protestas en el Congreso tenían el fin de lo perdurable. Hablemos más bien de expresiones coyunturales de protestas. Hubo ciertamente espacio para el nacimiento de las turbas. La acción del 11 de abril de 1867 puede ser encarada así. Pero una turba no es un movimiento orgánico, y antes de fines de siglo, pese a que se producen estas expresiones de rechazo a la medida secularizadora, no hay indicio de mayores desbordes sociales respecto al tema.

Tampoco lo habrá a fines de siglo, a pesar de que los espacios de discusión parlamentaria, y las expresiones coyunturales de protestas (actas, barullos

[30] *Cf. Exposición del Cabildo Metropolitano...*; Vigil, *Opúsculo XII* sobre pastorales de obispos.

en el hemiciclo, cartas pastorales, etc.) se multiplican y dan la sensación de una fuerte tensión social. No hay la intención de llegar a las grandes movilizaciones sociales pero sí hay un florecimiento del fenómeno de las turbas.

Este florecimiento va de la mano de la irrupción del elemento protestante proselitista, en primer término, y de la acción fuerte de los partidarios 'de la libertad' (liberales, anticlericales, etc.). En 1886, a propósito del escándalo por el jesuita Cappa, los anticlericales organizan sendas manifestaciones en conocidos teatros públicos. Se tiende a recurrir cada vez más a la población. Los llamados elementos modernos actúan con más influencia en la sociedad.

Estamos hablando obviamente de un momento en el cual la Iglesia ve perder su influencia en los escasos espacios organizados de grupos de artesanos y obreros, que son ganados a las ideas anarquistas. La irrupción de los nuevos grupos sociales en esferas antes muy influenciadas por los elementos católicos es un panorama a tener en cuenta. Va de la mano de un espectro político de fuerte anticlericalismo e ideal positivista que aspira a la secularización de mayores espacios de la vida cotidiana.

Pero la Iglesia aún es capaz de mantener vínculos reales con su feligresía. El *affaire* Penzotti es, en ese sentido, elocuente. La reacción de los grupos católicos del Callao fue estorbarle su ministerio. Concretamente el párroco V. Vidal y Urías organizó a su feligresía y lo hostigó, amenazándolo de muerte o anunciando la voladura del edificio donde predicaba[31]. Más tarde azuzó a los suyos para hacer guardia delante del local, tirando piedras a la puerta de la casa, estiércol a la fachada. Una vez quiso clausurar la casa con sus ocupantes dentro, echándole candado por fuera[32]. U otra se utilizó la procesión de San Pedro, que pasando por la casa del pastor, terminó convirtiéndose en un griterío que atacaba la residencia. Por último, Vidal y Urías organizó una marcha de niños para que atacaran a los metodistas, pero esta vez la policía reaccionó arrestándolo[33]. La acción de los católicos del Callao es azuzada por medio de una serie de sermones. No olvidemos, además, el ambiente efervescente de 1890.

Como este caso hay otros parecidos. Por ejemplo el del uruguayo Arancet y el peruano José Illescas, que en 1888, en Cocachacra, fueron apedreados por una turba que los echó del pueblo. La dirigió el párroco del lugar[34]. En 1890 Enrique Vigil, en Quillo, fue asaltado por un grupo dirigido por el

31 *El Cristiano.* Lima, junio de 1921, p. 86.

32 Penzotti, o.c., p. 45.

33 *El Heraldo Evangélico.* Santiago, 12 de febrero de 1891. Cit por Kessler, o.c., p. 94.

34 American Bible Society - ABS. Archives Report. New York. *Seventhy-third Annual Report,* 1889, pp. 92-100.

párroco, que lo golpeó, le quitaron parte de su dinero y lo encerraron en la cárcel del pueblo. Dos años después, 1892, otro colportor, mientras vendía biblias en Ayacucho, fue asaltado por un grupo de católicos, que lo maltrataron y le quemaron sus libros en la Plaza de Armas. Igual acontecimiento sucedió para 1896 en la localidad de San Miguel, una turba asaltó a un vendedor y luego de asaltarlo, le quemaron sus libros en la Plaza. En 1904, en Arequipa, el colportor de la BFBS, Ramón Espinosa, fue brutalmente agredido y robado mientras se dedicaba a la prédica. En esa misma ciudad Jarret y Ritchie, desde 1906, predicaban, en un altillo en la bajada del puente Bolognesi. La gente les tiraba piedras al techo y les llenaba de estiércol la puerta de entrada. Luego fueron expulsados violentamente del altillo, teniendo que trasladarse a un local en la calle Moral, antigua sede del diario "El Deber", en donde laboraron más tranquilos. Andrés Lancho, en Nazca, solo con su familia, tuvo que soportar la arremetida de los sacerdotes catequistas, quienes azuzaron a la gente para arrinconar al hereje, sin víveres ni amigos[35]. En 1895 llegan al Cusco los jóvenes predicadores del Harley College, Jarret y Peters. Sabemos que los párrocos dieron la voz de alerta y presionaron a las autoridades, para que los echaran. Cuando esto sucedió, el 21 de agosto, se concentró una multitud en la Plaza de Armas y se dio gracias a Dios por la salida de los herejes. Tuvieron que salir protegidos, pues querían asesinarlos[36]. En 1913, el metodista Zacarías Ribeiro y su esposa, Elena Azpur, sufrieron la arremetida constante de los vecinos de la parroquia de la Victoria, por abrir un templo entre las avenidas 28 de Julio y Manco Cápac (Santa Teresa)[37].

En suma, una serie de pequeños enfrentamientos, producto del inicio de la predicación militante de los protestantes, que provoca las reacciones violentas en una coyuntura como la de fin de siglo cargada por el tema de la tolerancia. Con todo, los protestantes no son los únicos agredidos.

Desde 1886 los grupos anticlericales, liberales partidarios "de la libertad" también venían recurriendo a las multitudes para expresar su rechazo a la "dictadura de la sotana". Ese año organizan concentraciones pidiendo la expulsión de los jesuitas. En 1890 se manifiestan multitudinariamente en el Callao en una marcha contra la intolerancia religiosa[38]. Luego se producirán dos manifestaciones, en el Rímac y la plaza Bolívar. Luego una del Callao a

35 *Cf.* Kessler, o.c., pp. 150-151.

36 *Regions Beyond*, febrero de 1896, pp. 88-89.

37 "Cincuenta años de Acción". En: *Acción y Fe*, Junio de 1935, n. 9.

38 Participan liberales moderados, radicales, anticlericales, masones y por supuesto los mismos protestantes y otros elementos extranjeros.

Lima. La reacción de la Unión Católica es organizar una manifestación de iguales proporciones en el Cusco tanto en 1890 como en 1891. Curiosamente los católicos recién están recurriendo a estos mecanismos, a través de la Unión Católica. Antes hubiera sido imposible con el poco arrastre del discurso pastoral de los obispos. Las marchas (distintas a la protesta simple de Carassa y sus feligreses) exigen una infraestructura y un nivel orgánico de protesta que sólo un organismo paraeclesial puede proporcionar. Los liberales, en tanto parten de un campo político preparado, tenían antecedentes al respecto. Por ejemplo la marcha de ocho mil liberales en 1875 para exigir el entierro en el 'Presbítero Maestro' de González Vigil. O la de 1884, durante el sepelio de F.J. Mariátegui.

Lo que nos lleva a entender que en medio de la lucha secularizadora de fines de siglo, y del endurecimiento del discurso católico, a la par de la creación de entidades como la Unión Católica, la Iglesia empieza a tener cierta capacidad de movilización que antes no poseía.

La lucha a este nivel es interesante. En 1905 hubo una epidemia en Arequipa y las autoridades pidieron ceder al obispo un edificio que alquilaba a las afueras de la ciudad y que estaba desocupado, pues había que improvisar un hospital. El obispo se negó y las autoridades tuvieron que tomarlo por la fuerza. Provocó la furia de los liberales contra el obispo. El día de Domingo de Ramos se produjo una gigantesca manifestación pidiendo la tolerancia de cultos en la Plaza de Armas. Estuvieron presentes, como siempre, desde liberales hasta protestantes[39]. En el Cusco, en 1896, ya sabemos, un grupo de liberales había provocado una manifestación de la Unión por la defensa de la catolicidad, que terminó con la intervención de la fuerza pública, pues la multitud amenazaba con asaltar los lugares de propiedad de liberales y extranjeros. En abril de 1893, en Mollendo, una multitud asaltó el recinto masónico de la localidad, para entorpecer los funerales del maestro de la logia. El gentío echó a los que se encontraban dentro, profanaron el cadáver, y luego, como obvia consecuencia, salieron a las calles, a asaltar casas y lugares comerciales, de liberales y extranjeros. Mollendo devino en un gigantesco lugar entregado al saqueo y a los incendios premeditados. Ni siquiera el local del consulado norteamericano se salvó, donde el cónsul cayó herido, defendiendo su legación[40]. En todos estos casos se trataban de fieles de parroquias especialmente aglutinados por la Unión.

Pese a que la Unión Católica pudo articular la acción de los católicos para ganarles a sus adversarios las calles, eran tan propensos de llegar a ser turba como éstos. En tal óptica se solían comportar bajo los mismos mecanis-

[39] *Regions Beyond*, Octubre de 1905, p. 272.

[40] *Cf.* Cap. VI.

mos de reacción que los párrocos de pueblos con sus feligresías, que atacaban a pedradas a los predicadores ambulantes. Demostrando un rechazo natural al foráneo. En Lima la acción era controlada totalmente por los grupos de 'modernidad'. Salvo en las grandes ciudades interiores del sur, en el resto del país la acción de los católicos fue inconexa, dirigida a determinado objetivo primario (expulsar a alguien, entorpecerle su accionar, etc.).

Por supuesto que este tipo de acciones, se dieron a la par de otras que se ha reseñado a lo largo del trabajo para finales de siglo: cartas pastorales, actas de protestas, acción de los parlamentarios católicos, libelos, hojas volantes etc., en las coyunturas de 1888, 1890-91, 1896-7 y 1913-15, alrededor de los temas secularizadores importantes (cementerios laicos, asunto Penzotti, matrimonio civil de no católicos, tolerancia de cultos). Desde 1886 hacia adelante y hasta 1915 hay una continuidad permanente por el tema de la tolerancia y una serie encadenada de reacciones de los sectores católicos.

Sin embargo éstas tenían el sabor de lo anecdótico, lo coyuntural. Salvo los canales tradicionales y las repeticiones constantes de ataques por parte de turbas, que se multiplicaron peligrosamente, no pudieron o no quisieron utilizar otros canales. Y es lo que me interesa subrayar. Quizás la propia evolución del mismo discurso católico que empezaba a experimentar cambios al inicio del nuevo siglo, el poco resultado que estas prácticas tradicionales habían logrado en detener algunas de las medidas implementadas por los sectores políticos, y al hecho de no interesarles ir a extremos premeditados, pueden darse como respuestas. Lo cierto es que, cuando la última gran turba, la que dirige el obispo Valentín Ampuero, baja al poblado de Platería y arrasa la misión adventista de aquel lugar, pocos de estos canales de lucha volvieron a oírse en el ambiente, frente a la inminencia de la tolerancia legal. Apenas una queja solitaria de *El Amigo del Clero* y unas actas que intentaron correrse. O la célebre, y exótica, manifestación de señoras y colegiales de clase media en el parlamento, en 1915.

Llegado el momento final, lo que parecía ser una ola creciente de movilizaciones y espacios diversos de conflictos, se terminó desplomando.

III

Sería bueno recordar que el fin, tan modesto, de la polémica por la tolerancia de cultos en 1915, responde a una serie de situaciones que van desde el nacimiento de un nuevo discurso de la Iglesia con respecto al país y sus problemas, a las ideas modernas y al rol del Estado, a la pastoral y a los discursos hegemónicos, hasta la propia transformación del escenario nacional, con grupos sociales en franca ebullición y la proliferación de nuevos problemas

nacionales, frente a lo cual el tema de la tolerancia tiene muy poco peso. Llegado el momento una abrumadora mayoría parlamentaria lo aprueba. Ya sólo era un simple asunto de "estar a tono con los tiempos". Ni los políticos creyeron ver más allá de lo meramente práctico con su medida ni el conjunto de la sociedad vio cambiar su vida con ésto. La Iglesia tampoco.

Al final: ¿fue un tema de gravitación nacional, o un corsé de las fricciones entre Iglesia y grupos de modernidad? Creo que en el fondo no pasó de ser materia de un sector político preocupado por el progreso/atraso del país y de una iglesia que creía falsamente percibir en ello el fin de sus privilegios y la descatolización del Perú. Revisar los momentos en que el asunto se llevó a la calle así como revisar la dimensión de la disidencia han permitido entender que la pregunta sobre su impacto social no es posible de formular. La disidencia, la laxitud del Estado, de los mismos sacerdotes, etc., creaban un marco especialmente justo para saber que el impacto fue mínimo. No nos debemos dejar impresionar por los tumultos. El país era, como bien decían Lissón o Arona, tan tolerante como cualquier país de Europa. La lucha fue por la tolerancia legal. Fue un corsé de defensa de hegemonías o de búsquedas de nuevas utopías. Si el tema se intentó llevar a las calles desde mediados de siglo, fue por la radicalización creciente de estos términos y no por otra cosa. Los que protestaban eran militantes liberales, la feligresía comprometida de las parroquias, militantes de la Unión Católica. Como otras polémicas del siglo también ésta lo fue sólo de algunos sectores sociales[41].

Al llegar el presente siglo, Drinot Piérola se dio cuenta de todo esto, y como cerrando el trabajo, reflexionaba por qué en el Perú nunca llegamos a los niveles de México u otros países en la polémica:

> "A la verdad, fuera de casos aislados, sin consecuencias intensas ni generales, la propaganda racionalista o anti cristiana, no ha revestido ni reviste, entre nosotros, los caracteres de odio i exaltación que en otras naciones.
>
> Quizás la genial bondad del carácter peruano; acaso la superficialidad de la convicción, expliquen, en mucho, la calma académica de este proselitismo anti católico... [y sobre todo] un indiferentismo religioso, más práctico que teórico... [que son] por desgracia quienes forman la mayoría..."[42]

41 Además una polémica que giró alrededor de la tolerancia, y nunca, salvo en la mente de algunos elementos de fines de siglo, alrededor de la libertad religiosa. Por otro lado, los tumultos ocasionados por la predicación protestante sólo son un índice de la lucha pública de estos sectores, y no de una confrontación nacional.

42 Drinot Piérola, *Carta Pastoral...*, Huánuco, Imp. del Seminario 1913, pp. 8 y ss.

Conclusión

Se ha asumido desde el comienzo que el debate por la tolerancia de cultos en el Perú hay que entenderlo en la perspectiva de un proceso, que se inicia hacia 1822 y que no concluirá sino hasta 1915.

Este proceso presenta características bastante singulares:

Así, el inicio del debate hay que verlo como lógica consecuencia de un pensamiento liberal que se apoya en la libertad de conciencias para pedir la reforma. La aparición de tal ideal tolerante (permitir el ejercicio de otros cultos) propicia un debate que en términos generales se puede más bien tildar de difuso hasta por lo menos mediados de siglo. En cualquier caso, la restricción legal se mantuvo, aunque no por ello se cumplió, pues la necesidad de adquirir óptimas relaciones con los extranjeros, y la idea latente de la necesidad de la inmigración, van a hacer que las leyes tiendan a la laxitud (en cultos, propaganda no católica, etc.).

La laxitud estatal y ciudadana, provocó que desde los inicios republicanos la Iglesia asumiera un rol de observadora del fiel cumplimiento de las leyes. Su actitud vigilante en 1823 hizo que se incorporara constitucionalmente la restricción explícita a otros cultos.

No será sino hasta mediados de siglo, cuando el pensamiento liberal asuma una postura de claro interés por la modernización del Perú, que lleve a diversos gobiernos a eliminar los privilegios económicos y sociales de la Iglesia (diezmos, capellanías, fueros, monopolio educativo). Entonces las ideas de tolerancia, nacidas en nombre de la libertad de conciencias adquirirán su real dimensión basadas en la noción de Progreso (modernización, inmigración no católica), que le será desde entonces característica.

Aunque la tolerancia no se consiguió, sí motivó una fuerte radicalización del discurso y acción de la Iglesia, que se explicitó en las coyunturas de 1856 y 1867. Asimismo el radicalismo liberal no solamente polarizó sus posiciones, sino que además mostró ribetes de franco anticlericalismo y un sesgo de abogar no ya por la tolerancia, sino por el Estado Laico. Esto lo

observamos en la Asamblea Constituyente de 1867, en donde un sector pidió directamente esta medida, mostrando a la par su anticlericalismo.

Después de la guerra con Chile el pensamiento se va a ver fortalecido a la luz del positivismo y el darwinismo social, mientras que los partidarios de la simple tolerancia de cultos van a pasar a ser mayoría en los Congresos de la República. En este doble hecho, y considerando siempre el argumento inmigracionista, el liberalismo político dio una serie de medidas que secularizaron muchos espacios de la vida peruana.

Ya entonces otros ideales modernos estaban haciendo su aparición: el anarquismo, el pensamiento radical moderno, el socialismo. A su lado la fuerte presencia del protestantismo en el Perú y una época de activa participación política de la masonería, completan el panorama de una sociedad en plena transformación. Lo que traerá consigo que las ideas por la tolerancia legal, o por la radical libertad religiosa, dejen de ser monopolio liberal.

Todo lo cual no hará sino crear un clima de ebullición social, donde los sectores católicos terminen de radicalizarse en un sentido antimoderno, sobre todo a raíz de las polémicas por las leyes secularizadoras, en las cuales algunos grupos modernos tendieron a unir esfuerzos.

Sin embargo no será sino hasta 1915, cuando se logre introducir la tolerancia religiosa en el texto constitucional. Ya para entonces la Iglesia daba signos de preocupaciones mayores que la simple defensa de una hegemonía comprobada irreal a lo largo del siglo. Los sectores políticos, por su parte, la consideraron sólo como un asunto simple de civilización y de "estar a la par del espíritu del siglo". A la larga ni la utopía inmigracionista se logró con esta medida, ni los deseos de algunos radicales de fines de siglo por imponer el Estado laico. A los elementos políticos de la República Aristocrática no les interesaba llegar tan lejos.

Creo haber probado, en todo este recorrido, que el debate por la tolerancia de cultos es un proceso de duración prolongada, nacido en una coyuntura especial como la de 1822 y que no concluirá sino hasta el estallido de otra, la de 1913. En un lapso de cerca de un siglo se puede detectar momentos o etapas (1820-1840, 1840-1880, 1880-1915) en las cuales una serie de coyunturas (1822, 1855, 1867, 1888-1896, 1913-1915) nos permiten apreciar el desarrollo del debate y cómo sus actores de largo aliento van presentando cambios o permanencias en sus caracterizaciones (liberalismo radical, moderado, jerarquía y grupos católicos).

Podría decirse que la lucha por la tolerancia, tan retórica y simbólica como se ha entendido, responde al comportamiento de sus actores. Es evidente que, para los liberales y otros grupos modernos, es portadora de civilización y de progreso. Radicalizados en la lucha por la reforma constitucional, dirán

que basta su plasmación para que lleguen miles y miles de inmigrantes al Perú, trayendo su trabajo, dinero y espíritu europeos. Más allá de estos deseos (que en el fondo responden al sueño inalcanzable de ser como Europa y dejar de ser parte de un país "indígena y atrasado"), es obvio que para la mayoría de aquéllos la tolerancia tiene una dimensión exacta: es un buen mecanismo para luchar contra los sectores eclesiásticos y otros que se opongan a sus proyectos de afianzar el caro ideal de la modernidad. Son plenamente concientes de que la tolerancia existe de facto, que es un hecho. Pero asumen una postura grave (los radicales y anticlericales), de creerse en un país donde la intolerancia lo domina todo. Es un retorismo, un corsé que les permite confrontar a la Iglesia y a los sectores conservadores, por un lado, y sostener teóricamente su discurso modernizante, vago, europeizante, por el otro. Es la dimensión real del hecho. Pero la lucha contra la Iglesia también hay que precisarla: no se trata de una lucha formal, sino también retórica, a veces grave, pero nunca tan extrema. También les sirve como sostén de su discurso. En el fondo el debate por la tolerancia sirve para unos fines concretos, por lo que es simbólico desde sus inicios, manteniéndose a lo largo del siglo, aun en sus momentos más álgidos, alejado de las masas, del mundo cotidiano, que lo contradecía diametralmente. En términos reales fue un debate de legitimación para los elementos de modernidad.

Algo más o menos análogo podría decirse de la Iglesia. Toma conciencia del tema y lo asume como un peligro, en las voces de sus más connotados romanistas y ultramontanos a lo largo del siglo XIX. Se cree agredida, amenazada. Su defensa -como en otros espacios de la secularización- va a ser cerrada, pero nunca al nivel de la confrontación extrema. También lo asumen como un *leit-motiv* que permite una lucha simbólica y retórica. Es lógico, en tanto no se trata de un peligro real. Su plasmación no significó ni mucho menos el fin del Perú ni su descatolización, como auguraban.

Creo que a lo largo de estas páginas hemos demostrado la complejidad que tuvo este proceso en un espacio aparentemente tan "pasivo" como el peruano, dentro del contexto latinoamericano mayor. Sus hechos, como sus resultados, constituyen valiosas reflexiones al futuro sobre nuestras sociedades y los sueños de sus dirigentes (la modernización, el progreso). Son preguntas constantes en el tiempo sobre las utopías, si esconden detrás, siempre, también a las desilusiones.

Bibliografía

A) FUENTES PRIMARIAS

A.1. Material de Archivos

American Bible Society - ABS. (New York). Archives Report.
- Seventy Third Report. New York, 1889.
- Seventy Fourth Report. New York, 1890.
- Eighty Th. Report. New York, 1896.

Archivo Arzobispal de Lima - AAL.
- Sección Notas Supremo Gobierno [SNSG] 1806-1919. Varios legajos.
- Sección Comunicaciones Supremo Gobierno [SCSG] 1800-1919. Varios legajos.
- Comunicaciones Diversas. Varios docs. 1833-1861.

Archivo del Congreso de la República.
- Diario de Debates del Congreso y Senado 1849- 1930.

Archivo General de la Nación - AGN.
- Causas Civiles. RPJ. Legajos Años 1890 y 1891.

Archivo Vargas Ugarte - AVU.
- Manuscritos, T. IX, n. 49, "Pastoral de Monseñor Sánchez Rangel, Obispo de Maynas (28 de feb. 1819)".
- Manuscritos, T. XVII, n. 74, "Pastoral de Mons J. Goyeneche y Barreda, obispo de Arequipa, del 2 de enero de 1810".
- Manuscritos, T. XVII, n. 77, "Informe de Mons. Goyeneche a León XII".
- Manuscritos, T. XX, n. 42, "Recurso de José Mateo Aguilar al Soberano Congreso sobre circulación de libros prohibidos y libertinaje de Prensa".
- Folletos. 011185. Perú. Iglesia 1, n. 14, "Cuestión Trascendental".
- Folletos. 011190. Perú. Iglesia 4, n. 102, "Pedro Bacigalupi, director de 'El Perú Ilustrado' pide se levante la censura eclesiástica. 9 de Julio de 1891".

- Folletos. 011210. Perú. Iglesia 39, n. 46 "Respecto que por varios papeles de la capital se ataca la Religión Católica Apostólica Romana, y se pretende la sanción de lo contrario a ella en la próxima Asamblea se hace la siguiente PREVENCION".

Biblioteca Nacional- Sala de Investigaciones BN.

- MS. D 783 "Petición presentada por los señores José Francisco Navarrete, Diego Thomson y Antonio Canelo Vergara, solicitando la creación de la escuela mixta en la capital", 1824.

- MS. D 5625 "Expediente relativo a los sucesos acaecidos en el Cusco con motivo del establecimiento de un colegio inglés protestante". Cusco, 14 de setiembre de 1896.

- MS. D 5742 "Expediente sobre el acta de protesta suscrita por los vecinos del pueblo de Socabaya con motivo de haberse presentado un proyecto anticatólico en la cámara de Diputados". Socabaya, 17 de setiembre de 1896.

- MS. D 5743 "Acta de protesta suscrita por los vecinos de la Calera (Yura) con motivo de la presentación de un proyecto anticatólico en la cámara de Diputados". La Calera, 6 de setiembre de 1896.

- MS. D 6697 "Documentos relativos al precario estado económico por el que atraviesa el Deán y Cabildo de la Catedral de Lima". Lima, febrero de 1821.

- MS. D 8596 "Representación suscrita por los vecinos de Lima para que se esclarezca el significado exacto de un decreto relativo a la profesión de la Religión Católica por el Estado en función de otros credos". Lima, 30 de septiembre de 1822.

- MS. D 8618 "Cartas del Ilmo. Arzobispo de Lima F. J. Luna Pizarro desde el año 1849 hasta el año 1851". Lima, 30 de noviembre de 1822.

- MS. D 11644 "Juan Noriega denuncia el papel titulado "Suplemento a la Estrella de Ayacucho".

- MS. D 11691 "Cartas de Fr. Felipe Aguilar al obispo Goyeneche y Barreda". Chibay, marzo de 1826.

British & Foreigh Bible Society - BFBS. (London). Archives Report.

- Fifty-Seven Report. London, 1861.

United States of America - USA. National Archives. General Record of the Department of State. Record Group 59.

- Despatches from United State Consuls in Callao. Perú, 1890.
- Despatches from United States Ministers to Peru. 1890, 1891, 1896, 1897.

- Diplomatic Instructions of the Department of State - Peru. 1890, 1891, 1896, 1897.
- Notes from the Peruvian Legation in the United States to the Department of State. 1891.

A.2. Material periodístico

- *El Amigo del Clero*. Lima, 1891-1915
- *El Callao*. Callao, 1896.
- *El Católico*. Lima, 1855.
- *El Católico Cristiano*. Lima, 1855.
- *El Comercio*. Cusco, 1896.
- *El Comercio*. Lima, 1855-1915.
- *El Constitucional*. Lima, 1858.
- *El Cristiano*. (Lima, El Inca. Independiente publicación de John Ritchie) 1916-1921.
- *El Cuzco*. Cusco, 1896.
- *El Deber Pro-Indígena*. Puno, 1913-1914, 1917.
- *El Eco de Puno*. Puno, 1906, 1914.
- *El Federal*. Cusco, 1896.
- *El Gremio*. Semanario Religioso, literario y comercial. Cusco, 1896.
- *El Heraldo*. Lima, 1854.
- *El Heraldo*. Puno, 1926-1933.
- *El Indio*. Puno, 1907.
- *El Liberal*. Organo de la Juventud y de la Clase Obrera del Callao. Callao, 1884.
- *El Libre Pensamiento*. Lima, 1899.
- *El Mensajero* (Publicación de la Iglesia Metodista). Lima, 1915, 1917.
- *El Perú Ilustrado*. Lima, 1890.
- *El Peruano*. Lima, 1850, 1851.
- *El Progreso*. Juliaca, 1962.
- *El Progreso*. Lima, 1849.
- *El Oprimido*. Lima. Anarquista, 1906.
- *El Regenerador*. Arequipa, 1856.
- *El Siglo*. Puno, 1918-1927.
- *Gaceta del Gobierno*. Lima, 1822.
- *Gaceta Judicial*. Lima, 1891.
- *Gaceta Oficial de Educación*. Lima, 1958.
- *La Integridad* (Organo de la Unión Nacional). Lima, 1891-1892.
- *La Protesta* (Organo anarquista). Lima, 1922.
- *La Regeneración*. Cusco, 1896.
- *La Revista Masónica* (Organo de La Gran Logia del Perú). Lima, 1891.
- *La Revista de Lima*. Lima, 1861.
- *La Voz de Puno*. Puno, 1948.
- *La Voz del Obrero*. Puno, 1916.

- *La Unión*. Lima, 1922.
- *Platería*. Puno, Chucuito, 1961.
- *Regions Beyond*. London, RBMU, 1896, 1905.
- *Renacimiento*. Lima, El Inca, jul. a dic. 1921, 1936.
- *The New York Herald*. New York, 1891.

A.3. Impresos y otras publicaciones documentales

ALGDU

1949 *Liminar de los Anales Masónicos de la RESP... Loq... SIMP...* En : Concordia Universal, n. 19 (apuntes sinópticos al conmemorarse cien años de su fundación). Callao, Talleres Gráficos Quirós.

ALMANAQUE DE EL COMERCIO

1897-1910 *Almanaque de El Comercio*. Lima, El Comercio.

ALVARADO, Enrique

1857 *Corona fúnebre del malogrado joven,* L.B.Cisneros y otros. Lima.

ANALES DE LA SOCIEDAD PERUANO-CATOLICA

1868 *...,instalada en Lima en 22 de mayo de 1867*. Lima, Imp. Masías.

1868 *...inaugurada en Arequipa el 19 de julio de 1868.* s.p.i.

ANALES DEL CONGRESO DEL PERU

1906-1955 *Crónicas parlamentarias del Perú*. 13 ts. Lima, Emp. Ed. Peruana y otras.

ANALES DEL PRIMER CONGRESO CATOLICO DEL PERU

1897 *...inaugurado en Lima el día 8 de noviembre de 1896*. Lima, Imprenta Librería Clásica y Científica.

ANONIMO

1855 *Ensayo sobre los principios de tolerancia sentados por Julio Manuel del Portillo en su programa publicado en 'El Comercio' del 13 del presente mes*. Lima, Imp. Masías.

1856 *Al Gobierno, a la Convención Nacional y a la opinión pública*. Lima.

1857 *Siga la disolución de la Convención porque ella es justa*. Lima, Tip. Nacional.

1858 *Lo que se llama la Constitución del 56 es un monstruo del Averno*. Lima.

1858 *Observaciones sobre la Constitución de 1856. Necesidad de su reforma.* Lima, Lágori.

1860 *Breves reflexiones sobre el punto capital que debe abrazar la reforma de la Constitución de 1856.* Tacna, Imp. Freire.

1860 *Opúsculo sobre la necesidad de reformar la carta fundamental (1856).* Cuzco, s.i.

1875 *La herejía de la libertad.* Lima, La Sociedad.

1885 *Refutación de la protesta de los masones del Perú, ante las declaraciones de la Encíclica de S.S. León XIII, por J.O.P.* (El Deber). Lima, Imp. Francisco Solís.

1888 *Los cementerios laicos en el Perú.* Lima, Imprenta Mascarón.

1888 *Hoja volante sobre laicalización de cementerios.* Lima.

1888 *El Comunismo de las tumbas.* Lima, Imprenta Mascarón.

1888 *La opinión del pueblo peruano sobre la laicalización de cementerios.* Lima, Imp. Fco. Solís.

1890 *Manifiesto del pueblo de Mollendo. Abril 20 de 1890.* Arequipa, El Deber.

1901 *Geografía política del Perú bajo la dominación del liberalismo.* Lima, Imprenta de El Obrero.

1926 *El problema indígena de Samán, provincia de Azángaro (dedicado a los mártires indígenas que fueron masacrados en los aillos de Samán, 1913).* Puno, Tip. Comercial.

1927 *Azángaro, Pavorosa masacre de la hacienda Calla por el subprefecto Alejandro Choquehuanca.* Arequipa, Tip. Quirós.

ARANDA, Ricardo
1890-1911 *Colección de los Tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos y políticos* (14 vols.) Lima.

ARCE, Mariano José de
1821 *Oración pronunciado el día 8 de octubre en celebridad del juramento del Estatuto Provisorio del Perú.* Lima, Imp. Peña.

ASAMBLEA EPISCOPAL
1905 *Pastoral Colectiva y Acuerdos adoptados por la Asamblea Episcopal.* Lima, Librería e Imprenta San Pedro.

AYULO, Fernando
1831 *La voz de la Razón y el desengaño de conciencia.* Lima, Imp. Gonzáles.

BANDINI, Manuel Antonio
1884 *Carta Pastoral del..., arzobispo de Lima, dando a conocer el texto de la última encíclica expedida contra la Masonería.* Lima, Imprenta Solís.

1888 *Al clero Secular y Regular de esta Arquidiócesis [4-IX-1888].* Lima, Imprenta Solís.

1888 *Amados fieles [23-VIII-1888].* Lima, imprenta el Universo .

1888 *Informe expedido por el Ilmo. Sr. Vicario Capitular de esta Arquidiócesis con motivo del proyecto sobre laicalización de cementerio [28-VIII-1888].* Lima, Carlos Prince.

1889 *Al Clero y fieles de la Arquidiócesis [4-IX-1889].* Lima s.i.

1890 *Pastoral que..., arzobispo de Lima, dirige al pueblo del Callao con motivo de la predicación de un orador protestante.* Lima, imprenta Solís.

1896 *Carta Pastoral que..., arzobispo de Lima, dirige al clero y fieles de esta Arquidiócesis con motivo de los proyectos de ley sobre matrimonio civil, bienes de cofradías que han presentado a la H. Cámara de Diputados...* Lima, Imp. Solís.

1897 *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. ...,dirige a los Ilmos. Sres. obispos sufraganeos, al Venerable Cabildo metropolitano, al clero y fieles de la Arquidiócesis, con motivo de la pretendida ley sobre matrimonio de los no católicos.* Lima, s.i.

BARREDA, Lino
1872 *Proyecto de reglamento para el Cementerio General de Lima.* Lima, Imp. La Sociedad.

BENAVENTE, Jorge
1837 *Edicto Pastoral del Ilmo. Sr. Arzobispo de Lima con motivo de la presente guerra.* Lima, Imp. José Masías.

BENDEZU, J.C.
1874 *Tesis sustentada por... para optar el grado de jurisprudencia en la Universidad Mayor de San Marcos.* Lima, Imp. y Lib. de "El Correo del Perú".

BENJAMIN FLORES, M.
1928 *Monografía de la provincia de Lampa.* Arequipa, Tip. Quiróz.

BEZADA, Severiano
1921 "Memoria leida en la apertura del año judicial de 1921, por el Presidente de la Corte Superior de Puno". *Memoria de Justicia 1921.* Puno.

BILBAO, Francisco
1943(1863) *El Evangelio Americano.* Buenos Aires, Ed. Americalis.

1855 *Gobierno de la Libertad.* Lima, Imp. del Comercio.

1854 *Revolución de la Honradez.* Guayaquil.

BILBAO, Manuel
1936 *Historia del General Salaverry.* Ed. y Prólogo de Evaristo San Cristóbal. Lima.

CABALLERO, Dámaso P.
1892 *La sociología liberal del 23 de setiembre en la cámara de diputados del año en curso 1892, ante el criterio de la filosofía.* Lima, Imprenta del Universo de Carlos Prince.

CABILDO METROPOLITANO
1855 *Exposición del Cabildo Metropolitano de Lima a la Convención Nacional sobre la exclusión de falsos cultos.* Lima, Imp. Solís.

CALLE, Juan José
1906 *Vistas Fiscales.* Lima, Lib. e Imp. Gil.

CAMINO, N.
1878 *Rasgos característicos del ilustre Don Manuel Pardo.* Lima, Imp. del Estado.

CAPELO, Joaquín
1973 *Sociología de Lima (Lima en 1900).* Lima, IEP.

CARASSA, Manuel Mariano
1866 *A los feligreses de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús.* Lima.

1864 *Sermón panegírico de Sta. Rosa de Lima, patrona de América Meridional, predicado en la Iglesia parroquial de Huarás, por el presbítero D. Manuel Mariano Carassa, quien lo dedica a la juventud femenina de esta ciudad.* Huarás, Imp. de Río.

CASOS, Fernando
1906 *Discursos sobre libertad de cultos[1867].* Arequipa.

1854 *Para la historia del Perú: revolución del 54.* Cuzco, Imp. Republicana.

1858 *Proyecto de reforma de la Constitución promulgada el 16 de Octubre de 1856.* Trujillo, Imp. Aguilar.

CASTILLA, Ramón
1956 *Palabras pronunciadas en la sesión de clausura del Congreso Extraordinario. 26-III-1850.* En: Archivo Castilla vol. I. Lima, CEHM.

CHAVES, Gerardo
1891 *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1891.* Lima, Imprenta El Diario.

CENSO
1876 *Censo General de la República del Perú formado en 1876.* Lima, Imp. del Teatro.

CENTURION HERRERA, Enrique
1924 *El Perú actual y las colonias extranjeras 1821-1921.* Bérgamo, Inst. Italiano d'Arti Gráfiche.

CODIGO PENAL DEL PERU
1863 *Código Penal del Perú.* Lima, Imp. Calle de la Rifa.

COLECCION DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERU (CDIP)
1971-1973 *Colección Documental de la Independencia del Perú.* Ts. XIV, XV, y otros. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

COMPAÑIA DE JESUS
1886 *Documentos históricos principales relativos a su expulsión. Manuscritos Secretos.* Lima, Carlos Prince.

CONVENCION NACIONAL
1911 *Actas y extractos de las sesiones. Convención Nacional. Histórica Cámara de Diputados.* Lima, Emp. Tip. Unión.

1855 *Discursos pronunciados en la Convención Nacional sobre Cuestión Religiosa en las sesiones de los días 2, 3, 4, 5, 6 y 8 de octubre.* Lima, Tip. Del Heraldo.

COPELLO, Juan y Luis Petriconi
1876 *Estudios sobre la independencia económica del Perú.* Lima.

DAM, Christian
1907 *Breve reseña sobre la historia de los Jesuitas.* Lima, Imp. Liberal.

1905 *El Dogma de la libertad de conciencia, opúsculo radical.* Lima, Imp. Liberal.

DANCUART, Emilio y Neptalí Benvenuto
1906-1927 *Crónica Parlamentaria* (8 vols.) Lima, Imp. de la Revista.

DE LA LAMA
1920 *Código Civil anotado y concordado.* Lima, Lib. e Imp. Gil.

DIEZ CANSECO, Pedro
1867 *Manifiesto del gral... a la Nación.* Arequipa, Imp. Ibáñez.

DRINOT PIEROLA, Pedro Pablo
1917 *El obispo de Huánuco y los protestantes.* Lima, Imp. La Unión.

1913 *Instrucción Pastoral que..., obispo de Huánuco, dirige al Clero y fieles de la Diócesis, con ocasión de la proyectada reforma del art 4 de la Constitución.* Lima, Imprenta del Correo Orellana.

1915 *La libertad de cultos y la Acción Social Católica en el Perú. Pastoral y Conferencia del Obispo de Huánuco.* Huánuco, Imprenta El Seminario.

ECHENIQUE, José Rufino
1952 *Memorias para la historia del Perú (1808-1878)* (2ts.) Lima, Ed. Huascarán.

ELIAS, Carlos M.
1903 *Discurso pronunciado por el Sr..., Pdte. de la Unión Católica del Perú el 5 de agosto de 1888.* Lima, Imprenta Pescadería.

ENCINAS, José Antonio
1919 *Causas de la criminalidad indígena en el Perú.* Lima.

1932 *Un ensayo de escuela nueva en el Perú.* Lima, Imp. Minerva.

ESTEVES, L.
1882 *Apuntes para la historia económica del Perú.* Lima, Imp. Calle de Huallaga de P. Lira.

FALCON, Juan Antonio
1896 *Carta Pastoral de..., con motivo de los avances de la impiedad en esta diócesis [3O-VII-1896].* Cuzco, Tip. Católica.

1895 *Carta Pastoral del Ilmo ..., obispo de Cuzco, con motivo de la propaganda protestante intentada en ésta diócesis.* Cuzco, Tip. Católica.

FRISANCHO, José
1915 *Algunas vistas fiscales concernientes al problema indígena, del agente fiscal de Azángaro.* Lima, Tip. El Progreso.

FUENTES, Manuel Atanasio
1858 *Estadística General de Lima.* Lima, Imp. Nacional.

FUENTES, Hildebrando
1892 *La inmigración en el Perú: proyectos de ley y colecciones de artículos publicados en El Comercio.* Lima, Imprenta del Estado.

GALINDO, José Gregorio
1890 *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1890.* Lima, Imprenta Torres Aguirre.

GALVEZ, José
1858 *La Convención Nacional y la Constitución de 1856.* Lima, Imp. de José Félix Moreno.

GALVEZ, Pedro
1871 *Proyecto de inmigración al Perú.* Lima, Imp. del Estado.

GARCIA CALDERON, Francisco
1879 *Diccionario de la Legislación Peruana* (2da. ed.) Lima-París.

GONZALEZ, Bernardino
1887 *Exámen crítico en el terreno de la filosofía sobre el folleto intitulado: Derecho político o el liberalismo, por..., misionero apostólico de los Descalzos.* Lima, Imprenta de El Comercio.

GONZALEZ VIGIL, F. P.
1863 *Actas y protestas llamadas populares con motivo de la tolerancia civil de cultos.* Tacna, Imp. El Porvenir.

1861 *De la libertad civil de cultos con religión del Estado.* Tacna, Imp. El Porvenir.

1863 *De la tolerancia civil de cultos sin religión del Estado.* Tacna, Imp. El Porvenir.

1862 *Opúsculo XII de las pastorales de nuestros obispos y actas y exposiciones de los cabildos.* Tacna, Imp. El Porvenir.

1862 *Sesiones de la Convención de 1855 sobre tolerancia civil de cultos.* Tacna, Imp. El Porvenir.

GOYENECHE Y BARREDA, J.

1856 *Carta Pastoral que con motivo de los impresos que circulan en la República contra la Religión, dirige al Venerable Deán y Cabildo, Clero Secular y Regular, y a todos los fieles de su diócesis.* Arequipa, Imp. Ibáñez y Hnos.

1855 *Representación del obispo de Arequipa ... al Supremo Gobierno Provisional del Perú sobre el fuero eclesiástico, los diezmos, primicias y derechos parroquiales.* Arequipa, Imp. Ibáñez y Hnos.

GRAN LOGIA DEL PERU

1965 *Gran Logia del Perú de los masones, fundada el 25 de marzo de 1882, reconocida por Resolución Suprema n. 17 del 28 de mayo de 1933, de conformidad con la ley n. 4225.* Lima, s.i.

1887 *Procedimiento de La Gran Logia de la República del Perú.* Lima, Carlos Prince.

1919 *Protesta que formula la muy respetable Gran Logia de los antiguos masones del Perú ante los altos poderes masónicos del mundo, por los atentados cometidos por los masones y pueblo chileno contra los masones y profanos peruanos en los territorios de Tacna, Arica y Tarapacá.* Lima, Imp. El Escritorio.

1884 *Reglamento Interior.* Lima, El Heraldo.

1884 *Ritual de la masonería simbólica decretada por La Gran Logia del Perú, para el uso de las logias de su jurisdicción. Primer Grado.* Lima, s.i.

GRAÑA, Francisco

1908 *El Problema de la Población en el Perú: Inmigración y Autogenia.* Lima, Tip. El Lucero.

GUAL, Pedro

1871 *El abogado del señor Barrenechea y el doctor Tovar, o sea el racionalismo liberal y el catolicismo*. Lima, Imp. La Sociedad.

1852 *El equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la Iglesia vindicados contra los ataques del Dr. D. Fco. de P. Glez. Vigil, en su obra titulada "Defensa de la autoridad..."*. Barcelona, Imp. de Pons y Cía.

1859 *Triunfo del catolicismo*. Lima.

HERRERA, Bartolomé

1929-1934 *Escritos y discursos*. Lima, Lib. Francesa y Científica-Casa, Ed. Rosay.

HUERTA, Juan Ambrosio

1896 *Carta Pastoral de..., obispo de Arequipa,sobre el matrimonio civil [4-X-1896]*. Lima, Imp. y Lib. San Pedro.

1886 *Carta Pastoral del Obispo de Arequipa... en que traza a los católicos de su diócesis la conducta que tócales seguir en la lucha provocada por los masones del Perú*. Arequipa, Imp. Solís.

1869 *Carta Pastoral que dirige el Ilmo...., obispo de Puno, al clero y fieles de su diócesis con motivo de su viaje a Roma, para asistir al próximo Concilio General*. Puno, Imp. La Iglesia Puneña.

1884 *Carta Pastoral que el Ilmo obispo de Arequipa..., dirige al Venerable Deán y Cabildo, clero secular y Regular y fieles todos de su diócesis, con motivo de la instrucción dada por el Supremo Tribunal... a todos los obispos del Orbe Católico*. Arequipa, Imp. de La Bolsa.

1896 *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvdmo..., obispo de Arequipa, dirige al Clero y fieles de esta diócesis en el vigésimo séptimo aniversario del terremoto del 13 de agosto de 1860 [24-VII -1896]*. Lima, Imp. y Lib. San Pedro.

1891 *Carta Pastoral que..., Ilmo. y Rvmo. Sr. obispo de Arequipa dirige a sus amados diocesanos con motivo de la circulación de algunos impresos anticatólicos*. Lima, Tip. Católica.

1890 *Carta pastoral que...,obispo de Arequipa, dirige al clero y fieles de su diócesis con motivo de la presente Cuaresma [18-1-1890]*. Lima, Tip. Católica.

1888 *Informe expedido por... sobre el proyecto de laicalización de cementerios [6-IX-1888]*. Lima, imp Solís.

JARRET, J.L.
1908 *Fifteen years in Peru.* London, RBMU.

KALBERMATTER, Pedro
1950 *20 años como misionero entre los indios del Perú (apuntes autobiográficos).* Paraná, Edt. Nueva Impresora.

LASO, Benito
1825 *Censor Eclesiástico 0* 14 de abril de 1825. Cusco, Imp. del Gobierno.

1825 *El Censor Eclesiástico* 1 5 de mayo 1825. Cusco, Imp. del Gobierno.

LE BON
1894 *Les lois psycologiques de l'evolution des peuples.* París, Alcan.

LEON XIII
1884 *Humanum Genus.* Lima, Imp. de J.F. Solís.

LISSON, Carlos
1887 *Breves apuntes sobre la sociología en el Perú en 1886.* Lima, Imp. y Lib, Gil.

LUNA PIZARRO, Francisco Javier de
1959 *Escritos Políticos,* Ed. de A. Tauro. Lima, UNMSM.

MAR, Juan Manuel del
1849 *Memoria del Ministro de Gobierno del Perú a la legislatura ordinaria de 1849.* Lima, Imp. Aranda.

MARTINEZ, Santiago
1928 *Arequipeños Ilustres.* Arequipa, Tip. Franklin.

MAXWELL, E. L.
1921 *Up and down the Andes on a burro.* Mountain View, Calif., Pacific Press.

MEDINA Y BAÑON, Manuel S.
1896 *Carta Pastoral que..., obispo de Trujillo, dirige al clero y fiéles de esta diócesis con motivo de los proyectos de ley sobre el matrimonio civil, bienes de cofradías, bienes memorias y obras pías [3-IX-1896].* Lima, Imp. Torres Aguirre.

MELGAR, José F.
1861 *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Relaciones Exteriores y Culto presenta al Congreso Nacional de 1860.* En: Perú. Congreso. Cámara de Diputados. *Diario de Debates.* Lima, Tip. El Comercio.

MESA, Pío
1857 *Manifiesto a la Convención Nacional del 56.* Lima.

METODIST CHURCH
1912 *Actas de la Cuarta Reunión de la...* Callao, diciembre de 1912

1917 *Actas de la Conferencia Misionera Andina del Norte.* Lima, ene.-feb. 1917. 8 de diciembre de 1917.

MIDDENDORF, Ernest
1973 *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años.* Lima, UNMSM.

MINISTERIO DE GOBIERNO
1913 *Informe que presenta el doctor Pedro C. Villena...* Lima, Imp. del Gobierno.

MIRANDA, Marcos
1941 *Autobiografía.* Puno, Tip. Camacho.

MONTEAGUDO, Bernardo de
1916 "Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación". En: *Escritos Políticos.* Buenos Aires, Ed. La Cultura Argentina.

MORALES, José de
1827 *Exposición del Secretario de Estado del Despacho de Negocios Eclesiásticos al Congreso Constituyente de 1827.* Lima, Imp. de La libertad.

MORENO, José Ignacio
1831 *Abuso del Poder contra la libertad de la Iglesia.* Lima, Imp. Masías.

1826 *Carta contra Filateles y Eusebio.* Lima, Imp. Masías.

1831 *Ensayo sobre la Supremacía del Papa en general y especialmente con respecto a la jurisdicción de los obispos.* Lima, Imp. Masías.

1832 *Esclarecimiento del Informe sobre la división de las Diócesis en que se corresponde a los principales sofismas que se han expuestos.* Lima, s.i.

1832 *Informe del Cabildo de Lima sobre la división de las Diócesis.* Lima, s.i.

MOREYRA, José F.E.
1868 *Pastoral a propósito del terremoto acaecido en Arequipa, 4-IX-1868.* Ayacucho, Imp. Seminario.

MOYA, Melchor
1891 *La libertad de cultos en el Perú*. Cuzco, Tip. Católica.

NEWELL, Mrs.
1904 *For Christ and Cuzco*. London, EUSA.

NOCEDAL, Ramón
1891 *Causa Célebre, Discurso de... sobre la masonería, seguido de importante revelación que con sagacidad oculta*. Lima, Tip. Católica.

OBIN, Manuel y ARANDA, Ricardo
s/f *Anales Parlamentarios*. Lima.

OLAECHEA, Manuel P
1897 *Memoria presentada por el Ministro de Justicia. Culto e Instrucción al Congreso Ordinario de 1897*. Lima, Imp. La Industria.

OLIVAS ESCUDERO, Fidel
1912 *Carta Pastoral que el Ilmo. y Rvmo. Mons. Dr. D. Fidel Olivas Escudero, obispo de Ayacucho, dirige al Clero y fieles de su Diócesis dándole a conocer 'el Liberalismo' en sus diversas formas*. Ayacucho, s.i.

1911 *Obras* (4 ts.). Lima, Imp. Comercial de Horacio La Rosa & Co.

ORTIZ, Pedro Adolfo
1890 *Libertad de cultos*. Lima, Imp. Benito Gil.

ORUETA Y CASTRILLON, F.
1865 *Exposición que el Ilmo. Sr. Obispo de Trujillo ha dirigido al Supremo Gobierno sobre la ley de redencion de censos y capellanías*. Trujillo, Imp. La Ilustración.

OVIEDO, Juan
1861-1870 *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde 1821 hasta el 31 de diciembre de 1850* (T. XV). Lima, Felipe Baylli.

PALMA, Clemente
1897 *El porvenir de las razas en el Perú-1897*. Lima, Imp. Torres Aguirre.

PALMA, Ricardo
1886 *Refutación a un compendio de Historia del Perú*. Lima, Imp. Torres Aguirre.

PAREDES, Mauro
s.a. *Sublevación de Calancha*, Mimeo.

PAZ SOLDAN, José G.

1847 *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Gobierno, Instrucción Pública y Beneficencia de la República peruana presenta al congreso peruano de 1847*. Lima, Imp. El Comercio.

1847 *Memoria que el Ministro de Estado en el Despacho de Relaciones Exteriores, Justicia y Negocios Eclesiásticos del Perú presenta a la Lejislatura ordinaria de 1847*. Lima, Imp. El Comercio.

PAZ SOLDAN, J.G., y M.T. URETA

1873 *Compilación de Vistas fiscales que en materia judicial y administrativa se han expedido en el Perú desde el año 1840 hasta 1871 por los Drs. J.G. Paz Soldán y Manuel Toribio Ureta* (T. I) Lima, Imprenta del Estado.

PAZ SOLDAN, Pedro

1891 *La inmigración en el Perú*. Lima, Imp. del Universo de Carlos Prince.

PAZOS, Juan Francisco

1891 *Tesis sobre la Inmigración en el Perú*. Lima, Imp. y Lib. Gil.

PENZOTTI, Francisco

1913 "Autobiografía de Penzotti en Sud y Centro América". En: *Llanos y Montañas* (Ed. de Daniel Hell). Buenos Aires, Imp. Metodista.

1954 "Himno compuesto por F.G. Penzotti". En: *Acción y Fe* XXI 4.

1916 *Spiritual victories in Latin American*. New York, American Bible Society.

PERU. CONGRESO. CAMARA DE DIPUTADOS

1849-1915 *Diario de Debates*. Lima, Imp. Torres Aguirre y otras.

PERU. CONGRESO. CAMARA DE SENADORES

1860-1915 *Diario de Debates*. Lima, Imp. Torres Aguirre y otras.

PESCE, Luis

1906 *Indígenas o inmigración en el Perú*. Lima, Imp. de la Opinión Nacional.

QUIMPER, José María

1887 *Derecho Político General*. Lima, Imp. Benito Gil.

1886 *El liberalismo*. Grand, Imp. Busscher.

1887 *Ocho meses de gobierno, apreciaciones e indicaciones políticas*. Lima, Imp. de la Epoca de Valencia.

QUIROS, Rafael
1863 *Curso de los fundamentos de la religión para el uso de la juventud americana.* París, Imp. Hispano Americana de Cossen y Compañía.

RIVERO, Francisco de
1845 *Memoria o sea apuntamientos sobre la industria agrícola del Perú y sobre algunos medios que pudieran adoptarse para remediar su decadencia.* Lima, Imp. del Comercio.

ROCAFUERTE, Vicente
1831 *Ensayo sobre tolerancia religiosa.* México, Imp. de Manuel Rivera.

ROCA Y BOLONA, José Antonio
1885 *Tres discursos sobre el matrimonio cristiano, pronunciados en los templos de San Carlos, el Milagro y Belén.* Lima, Carlos Prince.

ROMERO, Emilio
1928 *Monografía del Departamento de Puno.* Lima, Imp. Torres Aguirre.

SACCHETTI, Alfredo
1904 *Inmigrantes para el Perú.* Turín, Imp. Salesiana.

SAN CRISTOBAL, Evaristo
s.a. *Discursos pronunciados en el Congreso Constituyente de 1867* (2 fasc.). Lima, s.i.

SANCHEZ, Hipólito
1857 *Vencer o morir.* Arequipa.

SARDA Y SALVANY, Félix
1887 *El liberalismo es pecado.* Barcelona, Lib. Tip. Católica [5ta. ed.].

SEOANE, Guillermo
1889 *Memoria que presenta el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1889.* En: Diario de Debates de Diputados.

SERPA, Epifanio
1892 *Memoria presentada por el Ministro de Justicia, Culto, Instrucción y Beneficencia al Congreso Ordinario de 1892.* Lima, Imp. Torres Aguirre.

STAHL, F.A.
1920 *In the land of the Incas.* Mountain View Calif., Pacific Press.

SWAYNE Y MENDOZA, Guillermo
1951 *Mis antepasados.* Lima, s.i.

TAUREL, R. M.
1851 *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'inmigration etrangére.* París, Chez C. Maillet-Smichtz.

1853-1855 *Colección de obras selectas del clero contemporáneo del Perú* T. II. París, Lib. A. Mézin.

TAYLOR, William
1880 *Our South American cousins.* New York, Nelson and Phillips.

1896 *Story of my life.* New York, Eaton & Mains.

TEATRY OF AMITY, COMMERCE AND NAVEGATION
1837 *Teatry of Amity, Commerce and Navegation, between His Majesty an the Peru-Bolivien Confederation.* London, Printed by J. Harrison and Son [Wu Brading: 1993].

THOMSON, James
1827 *Letters of the Moral and Religious State of South America: written during a residence of nearly seven years in Buenos Aires, Chile, Peru, and Colombia.* London, James Nisbet.

TORDOYA, Pedro
1876 *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. Obispo del Cuzco dirige al clero i demás fieles de esta diócesis.* Cuzco, Imp. Minouro.

1848 *Sermón que en el Vijésimo Séptimo aniversario de la Independencia del Perú pronuncia en la Iglesia Catedral...* Lima, Imp. Aranda.

TOVAR, Manuel
1904 *Obras* T. II. Lima, Imp. y Lib. San Pedro.

1896 *Sermón... con motivo del septuagésimo quinto aniversario de la independencia del Perú.* Lima, Imp Torres Aguirre.

TRISTAN, Flora
1984 *Peregrinaciones de una paria.* La Habana, Casa de las Americas.

UNION CATOLICA
1888 *La cuestión de los cementerios laicos ante el Senado. Memoria del Consejo Central.* Lima, Imp Mascarón.

URQUIAGA, J.S.
1916 *Sublevaciones indígenas en el Departamento de Puno.* Arequipa, Tip. Franklin.

VALDIVIA, Juan Gualberto
1874 *Memorias sobre las revoluciones de Arequipa desde 1834 hasta 1866.* Lima, Imp. de la Opinión Nacional.

VIDAURRE, Manuel Lorenzo
1830 *Proyecto de Código Eclesiástico.* París, Imp. Julio Didot.

1839 *Vidaurre contra Vidaurre.* Lima.

WATSON James
1909 *Lima, the city of kings.* London, Harley House.

WAUGHAN, Diana
1891 *Grandes revelaciones de los secretos y misterios de la masonería.* Lima, Imp. Católica.

WESTPHAL, Bárbara
1906 *Ana Stahl of the Andes and Amazon.* Mountain View, Calif., Pacific Press.

YRIGOYEN, Pedro
1922 *El conflicto y el problema indígenas (artículos publicados en 'El Comercio' de Lima).* Lima, Sanmartí y Cía.

B) FUENTES SECUNDARIAS

B.I. Libros y artículos

ADRIANZEN, A. (Comp.)
1987 *Pensamiento político peruano.* Lima, DESCO.

AGUIRRE, Carlos
1993 *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud 1821-1854.* Lima, PUCP.

ALAYZA PAZ SOLDAN, Alejandro
1966 *Breve historia de la Francmasonería peruana y del pacto celebrado entre La Gran Logia del Perú y el Supremo Consejo del Grado 33 de rito escocés.* Lima, Ed. Revista Masónica del Perú.

ALFARO, P.V.
1957 "El misionero Diego Thomson en el Perú". En: *Acción y Fe,* XIX.

AMUNATEGUI, Miguel Luis
1960 "Encíclicas de los papas Pío VII y León XII contra la independencia de la América Española". En: *La Iglesia frente a la emancipación americana* (Ed. Hernán Ramírez Necochea). Santiago de Chile.

AMUNDSON, Wesley
1947 *The Advent message in Inter America.* Takoma Park, Washington D.C., Review and Herald-Review of adventist work.

ARMS, Goodsill Filley
1921 *History the William Taylor Self Supporting Missions in South America.* New York, The Metodist Book Concern.

1923 *Origen del metodismo y su implementación en la costa occidental de sudamérica.* Santiago, Imp. Universitaria.

BARCLAY, Nade Clanford
1957 *History of Metodist Missions.* New York, The Biard of Missions of the Metodist Church.

BARRETO, Ladislao
1942 *Apuntes históricos de la Iglesia Libre del Perú.* Morococha, s.i.

BASADRE, Jorge
1946 *Historia de la República del Perú.* Lima, Ed. Historia.

1971 *Introducción a las Bases Documentales para la Historia de la República del Perú,* T. II. Lima, P.L. Villanueva.

1947 *La multitud, la ciudad y el campo.* Lima, Ed. Huascarán.

1976 "Para la historia de las ideas en el Perú: un esquema histórico sobre el catolicismo ultramontano, liberal y social y democratismo cristiano". En: *Scientia et Praxis,* II.

1978 *Perú, Problema y Posibilidad.* Lima, Banco Internacional del Perú.

BAZAN, Mario
1942 *Contribución a la historia de la educación en el Perú.* Lima, s.i.

BEACH, Harlan P., & others
1907 *Protestant Missions in South America.* New York, SVMFM.

BELLONE, Bruno
1984 "La inmigración italiana en el Perú". En: *Presencia italiana en el Perú.* Lima, IIC.

BERNECKER, Walther
1989 "Intolerancia religiosa e inmigración en México. Siglo XIX". En: *Cristianismo y Sociedad*, 99.

BERTRAM, Geoff
1977 "Modernización y cambio en la industria lanera en el sur del Perú, 1919-1930: un caso frustrado de desarrollo". En: *Apuntes* III 6.

BONFIGLIO, Giovanni
1986 "Introducción al estudio de la inmigración europea en el Perú". En: *Apuntes* XVIII.

BONILLA, Heraclio
1974 *Guano y Burguesia.* Lima, IEP.

1974 "Islay y la economía del sur peruano en el siglo XIX". En: *Apuntes* II.

BOURRICAUD, Francois
1967 *Cambios en Puno: estudios de sociología andina.* México, Instituto Indigenista Interamericano.

BROWNE, George
1854 *The history of the British & Foreign Bible Society from its Institution in 1804 in the clase of it's jubilee in 1854.* London, BFBS.

BROWNING, Webster E.
1921 "Joseph Lancaster, James Thomson and the Lancasterian system of Mutual instruction with special reference to Hispanic America". En: *Hispanic America Historical Review*, IV.

1933 *The Romance of the Founding of Evangelical Missions in South America* (mans.). Buenos Aires.

BRUNO JOFRE, Rosa del Carmen
1990 "La introducción del sistema lancasteriano, liberalismo, masonería y libertad religiosa en el Perú". En J.P. Bastian (Comp.) *Protestantes, Liberales y Francmasones.* México, CEHILA-FCE.

1988 *Metodist Education in Peru.* Waterloo-Ontario, Canadian Corporation for studies in Religion by Lauries University Press.

BULLON PAUCAR, Alejandro
1976 *El nos amaba.* Buenos Aires, Casa Editora Sudamericana.

CABELLO H. Luis
1944 "El método Lancasteriano y su implantación en el Perú". En: *Pedagogía* 5.

CANCLINI, Arnaldo
1987 *Diego Thomson.* Buenos Aires, Sociedad Bíblica Argentina.

CARDOT, Felipe
1959 *La libertad de cultos en Venezuela.* Madrid, Ateneo.

CELADA, Claudio
s.a. *Un apóstol contemporáneo. La vida de F.G. Penzotti.* Buenos Aires, Lib. La Aurora.

CHAMBI, R.
1959 *La obra educativa de los adventistas en el altiplano.* Puno, Tip. Comercial.

CHEVALIER, Francois
1968 "La expansión de la gran propiedad en el Alto Perú en el siglo XX". En: *Comunidades,* III 8.

COLLINS, Irene
1957 *Liberalism in Nineteenth Century Europe.* London, Routledge and K. Paul.

COLMENARES, G.
1968 *Partidos políticos y clases sociales.* Bogotá, s.i.

COTLER, Julio
1978 *Clases, Estado y Nación.* Lima, IEP.

CUETO, Marcos
1989 *Excelencia científica en la periferia.* Lima, GRADES.

DAMMERT BELLIDO, José
1982 "Acerca de una interpretación histórica" En *Histórica* II Julio.

1977 "Catolicismo peruano visto por los viajeros de la segunda mitad del siglo XIX". En: *Revista Teológica Limense,* XI 1.

1983 "Mariscal Castilla: rey de Castilla". En *Histórica* III 2.

DANIELS, Margarette

1916 *Makers of south America.* New York , Missionary Education Movement of the U.S. and Canada.

DAPROGNIE, J. E.

s.a. *La verdad en la cuestión indígena.* Arequipa, Tip. Quirós.

DELER, J.P. e Yves Saint Geaurs

1986 "Una revolución conservadora de fundamento religioso. Ecuador (1809-1875)". En: *Estados y Naciones de los Andes* (T. II). Lima, IEP.

DIAZ, Lilia

1977 "El liberalismo militante". En: *Historia General de México.* México, El Colegio.

DONOSO, Armando

1940 *El Pensamiento vivo de Francisco Bilbao.* Santiago de Chile.

DWIGHT, Henry

1916 *The Centennial History of the American Bible Society.* New York, The Mac.Millan Co.

ERICKSON ANDROSS, Matilde

1926 *The Story of the Advent Message.* Takoma Park, Washington D.C., Review and Publishing Asooc.

FERRERO REBAGLIATI, Raúl

1958 *El liberalismo peruano.Contribución a una historia de las ideas.* Lima, Taller de Artes Gráficas.

FLORES GALINDO, Alberto y BURGA, Manuel

1980 *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática.* Lima, Rikchay Perú.

GALLEGOS, Luis

1974 *Manuel Z. Camacho, El campesino rebelde de Altipampa.* Puno, Centro de Estudios y Reflexión del Altiplano.

GARAVITO AMEZAGA, Hugo

1989 *El Perú liberal: partidos e ideas políticas de la independencia a la República Aristocrática.* Lima, Ed. El Virrey.

1986 *El Santo Hereje Mariano Amezaga y el radicalismo anticlerical en el Perú del siglo XIX.* Lima, Ed. El Virrey.

GARAYCOA, Hugo
1964 *Primeras relaciones entre la Santa Sede y el Perú.* Roma, Pontificia Universidad Lateranense.

GARCIA JORDAN, Pilar
1988 "Estado moderno, Iglesia y secularización en el Perú contemporáneo (1821-1919)". En: *Revista Andina* 6 2.

1991 *Iglesia y Poder en el Perú contemporaneo 1820-1919.* Cusco, Centro Las Casas.

1986 "La Iglesia peruana en la formación del Estado Moderno 1821-1862". En: *Histórica,* X (Julio).

1987 "Progreso, inmigración y libertad de cultos en Perú a mediados del siglo XIX". En: *Siglo XIX,* 3.

GARCIA SALVATECCI, Hugo
1972 *El anarquismo frente al Marxismo y el Perú.* Lima, Mosca Azul Edts.

GOMEZ HOYOS, R.
1982 "La Iglesia y el Estado en el congreso de Cúcuta". En: *Congreso Gran Colombiano de Historia.* Bogotá.

GONZALEZ PRADA, Manuel
1939 *Propaganda y Ataque.* Buenos Aires, Ed. Imán.

1941 *Prosa Menuda.* Buenos Aires, Ed. Imán.

GOOTENBERG, Paul
1988 "Los liberales asediados: la fracasada primera generación de librecambistas en el Perú 1820-1850". En: *Revista Andina* 6, 2.

1990 "Los orígenes del proteccionismo y libre comercio en Lima del siglo XIX". En: *Histórica,* XIV (diciembre).

1989 *Tejidos y harinas, corazones y mentes.* Lima, IEP.

GOSLIN, Tomás
1956 *Los Evangélicos en la América Latina.* Buenos Aires, La Aurora.

GREENLEAF, Floyd
1984 "A footnote in Adventist History". En: *Special Studies Journal,* I 4-7.

HALPERIN DONGHI, Tulio

1987 *El espejo de la Historia, problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

1985 *Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850.* En Nicolás Sánchez Albornoz, *Historia de América,* T. III. Madrid, Alianza Editorial.

HAVELY, Elie

1952 *The Growth of Philosophical Radicalism.* London, Faber and Gwyer Ltd.

HENRIQUEZ, Ursula

1961 *Religious toleration in England 1787-1833.* London.

HOBSBAWM, Eric

1975 *Las revoluciones burguesas.* Madrid, Guadarrama.

HUNT, Shane

1984 "Guano y crecimiento en el Perú del siglo XIX". En: *HISLA,* 4.

ISHAM, Mary

s.a. *Valorous ventures, a record of sixty and six years of the Womans's Foreign Missionary Society Metodist Episcopal Church.* Boston, WFMS. Metod. Episc. Church Publication Office.

JAKOBSEN, Nils

1983 "Ciclos y booms en la agricultura de exportación latinoamericana: el caso de la economía ganadera en el sur peruano: 1855-1919". En: *Allpanchis,* XVIII 21.

JOHNSON, Lucien

1953 *La Francmasonería* (Trad. de Robert Frensen). Lima, Sanmartí.

JOHNSON, Paul

1976 *A History of Christianity.* London.

KARGER, Karl

1979 *Condiciones agrarias en la sierra sur peruana (1899).* Lima, IEP.

KESSLER, John B.A.

1987 *Historia de la Evangelización en el Perú.* Lima, El Inca.

KLAIBER, Jeffrey

1988 *Independencia, Iglesia y Clase Popular.* Lima, CIUP.

1988 *La Iglesia en el Perú.* Lima, PUCP.

1983 "Los partidos católicos en el Perú". En: *Histórica*, 2.

1980 *Religión y Revolución en el Perú. 1824-1976*. Lima, Universidad del Pacífico.

KUHL, Paul E.
1989 "Posibles aliados: metodistas y francmasones en la lucha por la libertad de cultos en el Perú". En: *Cristianismo y Sociedad*, XXVII - I, 99.

LEGUIA, Jorge Guillermo
1922 *El Precursor*. Lima, Ed. Rosay.

1972 *Historia de la Emancipación en el Perú: El Protectorado*. En: *Colección Documental de la Independencia del Perú* T. VI. Lima, Com. Nac. del Sesq. de la Indp. del Perú.

LETURIA, Pedro
1925 *El ocaso del Patronato Real de la América española*. Madrid.

1935 *La emancipación hispanoamericana en los informes episcopales a Pio VII*. Buenos Aires, IIHFL.

LITUMA, Luis
1944 "El Protestantismo en el Perú". En: *El amigo del clero*. Lima, agosto.

1963 "La Iglesia Católica en el Perú durante el siglo XX". En: José Pareja Paz Soldán, *Visión del Perú en el Siglo XX*, T. II. Lima, Studium.

1965 *Luna Pizarro-Gonzáles Vigil*. Lima, Biblioteca de hombres del Perú, XII.

LOFSTROM, William
1972 *The Promise and Problem of Reform*. Ithaca.

LOPEZ ALBUJAR, Carlos
1961 *Masones y masonería en el Perú*. Lima, Imp. del Politécnico Nacional José Pardo.

MARCONE, Melo
1992 "El Perú y la inmigración Europea en la segunda mitad del siglo XIX". En: *Histórica*, XVI (junio).

MARIATEGUI, J.C.
1980 *Ideología y Política*. Lima, Ed. Amauta.

1972 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima, Ed. Amauta.

MARICHAL, J.
1978 *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana, 1810-1970.* Madrid, s.i.

MATTO DE TURNER, Clorinda
1948 *Aves Sin Nido.* Cusco, Universidad Nacional del Cusco.

Mc EVOY, Carmen
1994 *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú.* Lima, PUCP.

MECHAM, J. Llyod
1966 *Church and State in Latin America. A History of Politica-Ecclesiastical Relations.* Chapell Hill, North Carolina, Univ. of N.C.

MENDOZA, Eduardo
1966 *La historia de la masonería en Perú.* Lima, Ed. Tipográfica.

MILLHARN, W.T.T.
1947 *Heroes of the Cross in the South America.* London, s.i.

MOLINA, G.
1970 *Las ideas liberales en Colombia.* Bogotá.

MONEY, Herbert
1965 *La libertad religiosa en el Perú.* Lima, Ed. Antártida.

NIETO VELEZ, Armando
1978 *Historia del Colegio de la Inmaculada.* Lima, s.i.

1980 "La Iglesia católica en el Perú". En: Juan Mejía Baca, Ed. *Historia del Perú* XI. Lima, Mejía Baca.

1978 "Sobre la acción del clero de Lima en la independencia". En: *Historia, problema y promesa.* Lima, PUC.

NISBET, Robert
1980 *History of the Idea of Progress*. New York, Basic Book.

NOLASCO CRUZ, Pedro
1944 *Bilbao y Lastarria.* Santiago de Chile.

NUÑEZ, Estuardo
1971-1972 *Relaciones de Viajeros.* En: *Colección Documental de la Independencia del Perú,* T. II-VI. Lima, Com. Nac. del Sesq. de la Indp. del Perú.

ORREGO PENAGOS, J. L.
1990 "Domingo Elías y el 'Club Progresista': los civiles y el poder hacia 1850". En: *Histórica,* XIV, (diciembre).

PAPROGNIE, J. E.
1922 *La verdad en la cuestión indígena.* Arequipa, Tip. Quirós.

PAREJA PAZ SOLDAN
1954 *Las constituciones del Perú.* Madrid, Cultura Hispánica.

PAREJA PFLUCKER, Piedad
1978 *Anarquismo y Sindicalismo en el Perú.* Lima, Rikchay Perú.

PAULSTON, Rolan
1971 *Society, Schools and Progress in Perú.* Oxford, Pergamon Press.

PAZ SOLDAN, Mariano Felipe
1919 *Historia del Perú independiente, 1822-1827.* Madrid, Ed.América.

PEZET, Francisco
1894 "Estudio de la colonización del Perú desde el punto de vista práctico". En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* IV, 4-6.

PIEL, Jean
1967 "A propos d'un soulévement rural péruvien au début du vingtiéme siécle: Toyocroc (1921)". En: *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* XIV.

PIKE, Frederick
1967 "Heresy Real and alleged in Peru: An Aspect of the Conservative-Liberal Struggle 1830-1875". En: *The Hispanic American Historical Review.* XLVII.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1974 *Los ideólogos de la Emancipación.* Lima, Ed. Milla Batres.

POZO, Hildebrando
1973 *Del ayllu al cooperativismo socialista.* Lima, Peisa.

QUIROS, Alfonso
1987 *La Deuda Defraudada. Consolidación de 1850 y dominio económico del Perú.* Lima, INC.

RADA Y GAMIO
1917 *El arzobispo Goyeneche y apuntes para la historia del Perú*. Roma, Imp. Políglota.

RAMOS NUÑEZ, Carlos Augusto
1993 *Toribio Pacheco. Jurista peruano del siglo XIX*. Lima, PUCP.

REATEGUI, Wilson y BURGA, Manuel
1981 *Lanas y capital mercantil en el Sur. La Casa Ricketts, 1895-1935*. Lima, IEP.

RIO, Mario E. del
1929 *La inmigración y su desarrollo en el Perú*. Lima, Sanmartí y Cía.

RITCHIE, John
1932 *The indigenous church in Peru*. London, World Dominion Press.

RODRIGUEZ PASTOR, H.
1988 *Hijos del Celeste Imperio en el Perú 1850-1900*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

ROMERO, Emilio
1928 "Alzamientos de indios". En: *Revista de Ciencias jurídicas y sociales*, I-II.

RUIZ ZEVALLOS, Augusto
1994 *Psiquiatras y Locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú 1830-1930*. Lima, Instituto Pasado y Presente.

SALAZAR BONDY, Sebastián
1965 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, F. Moncloa Edt.

SALEM, Luis D.
1963 *Francisco Penzotti: apóstol de la libertad y de la verdad*. México, Sociedades Bíblicas de la América Latina.

SOBREVILLA, David
1993 "Francisco Bilbao y El Perú". En: *El Suplemento de El Comercio*. Lima, 20 de junio.

SPICER, A.
1921 *Our Story of Mission*. Mountain View Calif., Pacific Press.

SULMONT, Denis
1975 *El Movimiento Obrero en el Perú 1900-1956*. Lima, Pontificia Universidad Católica.

TAMAYO HERRERA, José
1928 *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima, Ed. Treintaitrés.

TAURO, Alberto
1967 *Viajeros en el Perú Republicano*. Lima, UNMSM.

TAYLOR, Lucille
1960 *Tribes and nations of the south*. Kansas City, Nazarene Publishing House. (Nazarene history).

TEEl, Jr. Charles
1983 "Las raíces radicales del adventismo en el altiplano peruano". En: *Allpanchis* 31.

THORP, Rosemary y G. Bertram
1985 *Perú 1890-1977. Crecimiento y políticas en una economía abierta*. Lima, Mosca Azul Edts.

TIBESAR, Antonine
1970 "The Peruvian Church at the time of independence in the Light if Vatican II". En: *The Americas*, V. XXVI 4.

TOMAS Y VALIENTE
1971 *El marco político de la desamortización en España*. Barcelona, Ariel.

TORRES FRANCO, Manuel
1980 *Breve antología del pensamiento anarquista en el Perú* (mimeo). Lima, UNAM. (Taller de Estudios Andinos).

TORRES LUNA, Alfonso
1940 *El problema de la educación del aborigen peruano*. Lima, Imp. Lux.

TOUCHARD, Jean
1961 *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos.

TOVAR PINZON, Hermes
1986 "Problemas de transición del Estado Colonial al Estado Nacional" (1810-1850). En: J.P. Deler e Yves Saint Geourine (Comp.). *Estados y Naciones de los Andes*, T. II. Lima, IEP.

VALCARCEL, Luis E.
1923 *Tempestad en los Andes.* Lima, Biblioteca Amauta.

VARETTO, Juan C.
1987 *Diego Thomson, apóstol de la instrucción pública e iniciador de la obra evangélica de la América Latina.* Buenos Aires, Imp. Evangélica.

VARGAS UGARTE, Rubén
1960 "Dos Cartas al obispo Goyeneche". En: *El Amigo del Clero.* Lima.

1948 *El episcopado peruano en tiempos de la emancipación Sudamericana.* Buenos Aires, Huarpes.

1962 *Historia de la Iglesia en el Perú,* T. V. Burgos.

1984 *Historia General del Perú.* Lima, Eds. Milla Batres.

VEGA-CENTENO, Imelda
1993 *Pedro Pascual Farfán de los Godos, obispo de indios (1870-1945).* Sicuani, IPA.

VELEZ, Claudio
1984 *La tradición centralista de América Latina.* Barcelona, Ariel.

VICUÑA MACKENNA, B.
1902 *Los Girondinos chilenos.* Santiago de Chile.

WALZER, Michael
1966 *The Revolution of the Saints.* London.

WATSON ESPENER, Maida Isabel
1980 *El cuadro de costumbres en el Perú decimonónico.* Lima, PUCP.

WILCOX, E.H.
1961 *In Peril Oft.* Nashville, Southern Publishing Assoc.

WINANS, Roger S.
1955 *Gospel over the Andes.* Kansas City, Nazarene Publishing House.

WORRAL, Janet Evelyn
s.a. *La inmigración italiana al Perú 1860-1914.* Lima, IIC (trad.).

WU BRADING, Celia
1993 *Generales y Diplomáticos. Gran Bretaña y el Perú 1820-1840.* Lima, PUCP.

ZEA, Leopoldo
1944 *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica.* México, s.i.

1965 *El Pensamiento latinoamericano,* T. II. México, Ed. Pormaca.

ZEVALLOS, Noé
s.a. *Toribio Rodríguez de Mendoza.* Lima, Bruño.

B.2 Tesis y monografías

APAZA, Pablo
1948 *Los adventistas y la educación del indio en el Departamento de Puno.* (Th Univ. Nac. Mayor de San Marcos). Lima.

ARMAS ASIN, Fernando
1993 *Sobre las ilusiones y los desencantos. La lucha por la tolerancia de cultos en el Perú del siglo XIX.* (Th. Lic. PUCP. - Fac. de Letras y Ciencias Humanas). Lima.

BAHAMONDE, Wenceslao
1952 *The establishment of Evangelical Christianity in Peru 1822-1900.* (Th. Ph. D. Hartford Seminary Foundation). Conn.

GANDOLFO LOPEZ DE ROMAÑA, Flavia
1991 *Política e Ideología en el Pensamiento de José María Químper* (Th. Bach. PUCP. - Fac. Letras y Ciencias Humanas). Lima.

HAZEN, Dan Chadin
1974 *The Awekening of Puno: Government Policy and the Indian Problem Southern Peru 1900-1955* (Th. Yale University). California.

MATBY, Laura Louse
1972 *Indian Revolts in the Altiplano: The Constest for Land, 1895-1925* (Th. B.A., Harvard College).

Mc EVOY, Carmen Elena
1989 *Manuel Pardo, Pensamiento y Proyecto Político: Aproximación hacia un Intento de Modernización en el Perú* (Th. Mag. PUCP. -Fac. Letras y Ciencias Humanas). Lima.

MEDINA RAMOS, Gladys del Carmen
1964 *Los núcleos escolares campesinos en el Perú y la parcialidad de Pallalla* (Th. Univ. Nacional Mayor de San Marcos). Lima.

MITCHELL, Donald Rutherford
1972 *The Evangelical contribution of James Thomson to South American life 1810-1825* (Th. Princeton University). New Jersey.

PAREJA PFLUCKER, Piedad
1973 *'La Protesta': Contribución al Estudio del Anarquismo en el Perú (1911-1920)* (Th. Bach. PUCP. - Fac. Letras y Ciencias Humanas) Lima.

QUIROGA, Manuel
1915 *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno* (Th. Dr. Univ. San Agustín - Fac. de Letras). Arequipa.

RODRIGUEZ GONZALES, Yolanda
1984 *Una aproximación al estudio del protestantismo en el Perú* (Th. Bach. PUCP. - Fac. Ciencias Sociales). Lima.

ROMERO SAN MARTIN, María Elvira
1974 *El Protestantismo anglosajón en el Perú 1822-1915* (Th. Dr. PUCP. - Fac. Letras y Ciencias Humanas). Lima.

ROST, Ray Charles
1968 *The influence the Joseph Lancaster and the Monitoriel System on Seleted Educational Institutions 1800-1850* (Th. Rutgers the State University).

STANGER, Francis
1925 *La Iglesia y el Estado en el Perú independiente* (Th. Dr. Univ. Nac. Mayor de San Marcos). Lima.

LIBERALES, PROTESTANTES Y MASONES
Modernidad y Tolerancia religiosa. Perú siglo XIX
Se termino de imprimir en el mes de febrero
de 1998, en los talleres gráficos de
Editorial e Imprenta Desa S.A.
(Reg.Ind. 16521)
Gral. Varela 1577 Lima 5, Perú